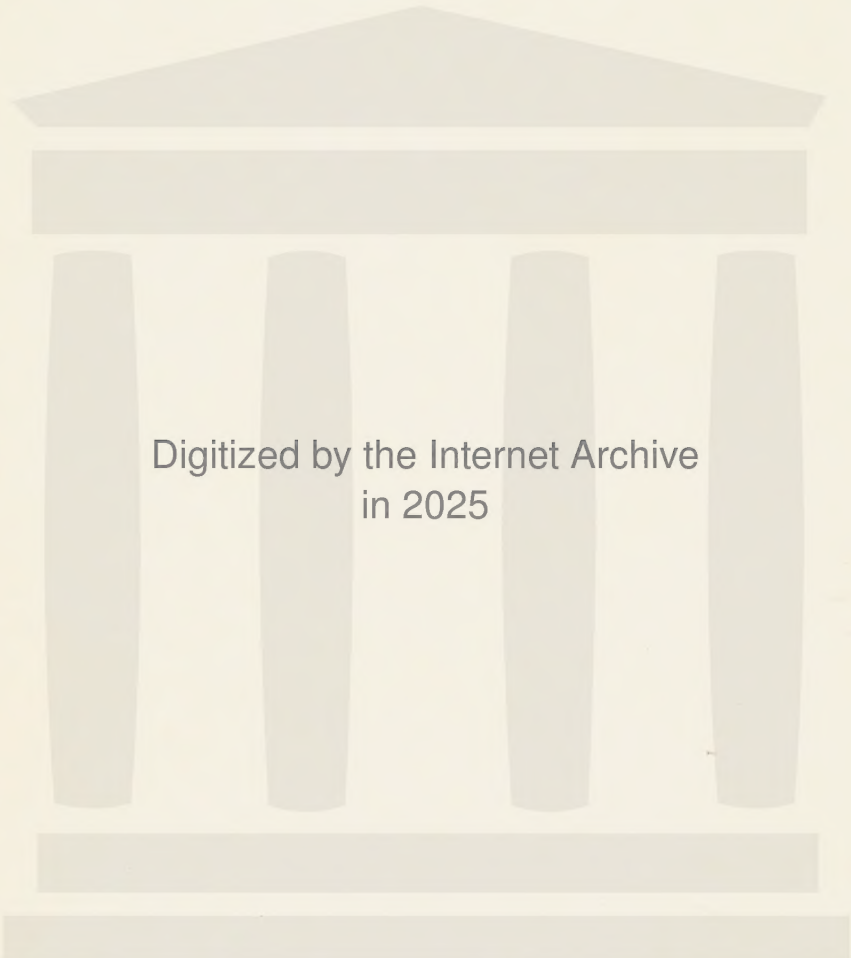

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1953_20

MISCELÁNEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Industrias Gráficas "DIARIO-DIA" Mayor Pral., 147-151.—PALENCIA

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

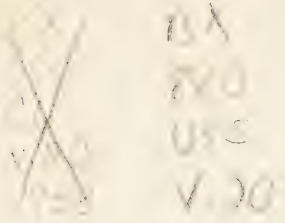
XX

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

P
MC

1953
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

40938



INDICE DEL VOLUMEN XX

	Páginas
Dedicatoria	9
Presentación	11
Encíclica de S. S. Pío XII *Fulgens corona*	13
Preparando la embajada concepcionista de 1656.—Estudio sobre cartas inéditas a Felipe IV y a Alejandro VII.—C. María Abad, S. I.	25
El Venerable Padre Luis de la Puente, S. I., Apologista de la Inmaculada Concepción.—M. I. Sr. D. Luis Cura Pellicer	65
Vida y doctrina mariana de la Sierva de Dios, R. M. Angeles Sorazu, Concepcionista Franciscana (1873-1921).—Fr. Luis Villasante, O. F. M.	109
La Pintura de la Inmaculada en Sevilla.—(Primera mitad del siglo XVII).—Fernando de Hornedo, S. I.	167
El problema fundamental de la Filosofía matemática.—Juan Manuel Fernández, S. I.	199
El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77.—Severiano del Páramo, S. I.	233
El prodigio eucarístico de Iborra: Estudio teológico.—M. Ilustre Sr. Dr. D. Angel Munárriz	257
Fuentes ibéricas del Decreto de Graciano.—Lorenzo Sotillo, S. I.	299

A TI

VIRGEN PURISIMA

NUMEN INSPIRADOR

DE LOS MEJORES ARTISTAS ESPAÑOLES:

COMO PRIMICIAS

EN EL PRIMER CENTENARIO

DE LA DEFINICION DOGMATICA

DE TU INMACULADA CONCEPCION

Era nuestro deseo consagrar todo este volumen a estudios sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, la Virgen María, como primer homenaje en el Centenario de la definición de este dogma.

Al menos vamos a dedicarle la parte principal, reservando para otro volumen trabajos ya en preparación.

Nuestra Universidad tiene fotografiados documentos históricos preciosos y abundantísimos, cuya publicación textual espera poder acometer dentro del año mariano, 1954.

Algunos de esos documentos, de mediados del siglo XVII, se aprovechan ya en el estudio primero de este volumen. Son cartas inéditas de prelados, cabildos eclesiásticos, órdenes religiosas, en que se aboga por la definición dogmática de la piadosa creencia.

El estudio del V. P. La Puente, como apologista de la Inmaculada Concepción, tiene la doble actualidad del primer Centenario de la definición dogmática y del cuarto del nacimiento del gran asceta y místico vallisoletano.

Sor Angeles Sorazu ha entrado ya en el círculo de los grandes escritores místico-marianos; y el P. Luis Villasante, O. F. M., es, tal vez, quien más profundamente conoce hoy las prodigiosas intimidades de aquella humilde concepcionista.

El artículo sobre pintores sevillanos de la Inmaculada en la primera mitad del siglo XVII, creemos que tiene, desde luego, el gran mérito de la novedad.

Reservamos para fecha próxima y serviremos a nuestros suscrilo-

res como parte de este volumen XX un ensayo de Bibliografía Concepcionista sistematizada, que, aun no pasando de ensayo, podrá prestar excelentes servicios a cuantos, durante el Año Mariano, quieran tratar de temas en honor de la Virgen Inmaculada.

Al frente de estos estudios concepcionistas hemos puesto la encíclica de Nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII "Fulgens corona", que no debía faltar en nuestra colección, y para presidir todo el volumen hemos elegido una de las Inmaculadas de Murillo que más agraciadamente representan el soberano misterio.

Los demás estudios que completan el volumen, por varias razones, no debían esperar más el ver la luz pública.

Algo mucho mejor y más cabal habíamos querido ofrendar a nuestra Madre y Reina en los albores del Año Mariano.

Que Ella benignamente acepte y bendiga lo que le ofrecemos de nuestra pobreza con todo amor.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XII

LITTERAE ENCYCLICAE

AD VENERABILES FRATRES
PATRIARCHAS PRIMATES
ARCHIEPISCOPOS EPISCOPOS
ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS
PACEM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES

Annus Marianus ubique gentium celebrandus indicitur primo exeunte saeculo a definito dogmate Inmaculatae Conceptionis B. M. V.

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS PRIMATIBUS
ARCHIESPISCOPIS EPISCOPIS
ALIISQUE LOCORUM ORDINARIIS
PACEM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

PIUS PP. XII

VENERABILES FRATRES
SALUTEM
ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

FULGENS CORONA gloriae, qua Deiparae Virginis purissima frons a Deo redimita fuit, magis videtur Nobis splendescere, dum diem mente repetimus, quo centum ante annos Decessor Noster fel. rec. Pius IX, am-

plissimis Purpuratorum Patrum Sacrorumque Antistitum ordinibus stipatus, apostolica auctoritate falli nescia declaravit, pronuntiavit, sollenniterque sanxit «doctrinam, quae tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam». (Bulla Dogm. *Ineffabilis Deus,* d. VI idus Decemb. a. MDCCCLIV).

Oraculum Pontificis universa catholicorum communitas, quae illud iam diu vehementerque praestolabatur, laetabunda excepit; atque excitata efferbuit erga Deiparam Virginem christifidelium pietas, ex qua quidem, ut oportet, christianorum mores reflorescunt quam maxime; itemque novo quodam ardore viguere studia, quibus fuere almae Dei Genetricis dignitas et sanctitudo in splendidiore sua luce positae.

Ac videtur ipsa Beatissima Virgo Maria eam voluisse prodigiali modo quasi confirmare sententiam, quam Divini Filii sui Vicarius in terris, universa plaudente Ecclesia, iam ediderat. Siquidem quattuor nondum erant elapsi anni, cum innocenti ac simplici puellae apud Galliae oppidum, ad Pyrenaeorum montium radices, Deipara Virgo, iuvenili et benigno adspectu, candida veste candidoque pallio contecta, ac caeruleo defluente cingulo succincta, in Massabiellensi specu se conspiciendam dedit; atque eidem, illius nomen enixe percontanti, cuius adspectu dignata fuerat, elatis in caelum oculis suaviterque arridens respondit: «Immaculata Conceptio ego sum».

Id, ut aequum erat, christifideles recte intellexere, qui paene innumeri undique gentium pio peregrinantium more ad Lapurdense specus confluentes, suam excitarunt fidem, incenderunt pietatem, ac christianis praeceptis suam conformare vitam enisi sunt; itemque inibi non raro eiusmodi impetrarunt rerum miracula, quae admirationem omnibus commoverent, ac catholicam religionem unam esse a Deo datam probatamque confirmarent.

Id peculiari modo, ut rei consentaneum erat, Romani intellexerunt Pontifices, qui quidem mirabile templum illud, quod post breve annorum spatium, cleri populique pietas erexerat, caelestibus ditarunt muneribus suaeque benevolentiae beneficiis.

I

In ipsis vero Apostolicis Litteris, quibus idem Decessor Noster hoc christianae doctrinae caput christifidelibus omnibus firmiter fideliterque retinendum decrevit, nihil aliud fecit, nisi Sanctorum Patrum totiusque Ecclesiae vocem, inde a prisca aetate subsequentium saeculorum cursum quasi supervolantem, diligenter excepit suaque auctoritate consecravit.

Primo autem huius doctrinae fundamentum in ipsis Sacris Litteris cernitur, in quibus rerum omnium Creator Deus, post miserum Adae casum, tentatorem corruptoremque serpentem hisce verbis alloquitur, quae non pauci ex Sanctis Patribus Ecclesiaeque Doctoribus atque plurimi probati interpretes ad Deiparam Virginem referunt: «Inimicitiam ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius...» (*Gen.* 3, 15). Atqui, si aliquando Beata Virgo Maria, utpote hereditaria peccati labe in suo conceptu inquinata, divinae gratiae evasisset expers, eo saltem, etsi brevissimo, temporis vestigio, inter ipsam et serpentem non ea sempiterna, de qua inde a primaeva «traditione» usque ad definitionem sollemnem Conceptionis Immaculatae Virginis fit mentio, inimicitia intercessisset, sed potius quaedam subiectio.

Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo «gratia plena» (*Luc.* 1, 28) seu κεχαριτωμένη, et «benedicta inter mulieres» (ibid. 42) salutetur, ex istis verbis, prout «traditio» catholica semper intellexit, manifesto innuitur «hac singulari sollemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque Divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam, adeo ut numquam maledicto obnoxia» (Bulla *Ineffabilis Deus*) fuerit.

Hanc doctrinam, primaevae Ecclesiae aetate, nemine repugnante, Sancti Patres clare satis tradiderunt, qui quidem Beatam Virginem fuisse asseverarunt *lilium inter spinas, terram omnino intactam, immaculatam, semper benedictam, ab omni peccati contagione liberam, lignum immarcescibile, fontem semper illimem, unam et solam non mortis sed vitae filiam, non irae sed gratiae germen, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, venustate venustiorem, sanctiorem sanctitate, solam sanctam, quae, solo Deo excepto, exstitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitu Angelorum natura pulchrior, formosior et sanctior* (Bulla *Ineffabilis Deus*, passim).

Quibus diligenter, ut oportet, perpensis Beatae Virginis Mariae praeconiis, quisnam dubitare audeat eam, quae purior Angelis et quae omni tempore pura (cfr. ibidem) exstitit, quovis, etsi minimo horae momento, fuisse omne genus peccati labis expertem? Iure igitur meritoque S. Ephraemus Divinum eius Filium hisce verbis alloquitur: «Revera quidem tu et mater tua soli estis qui ex omni parte omnino pulchri estis. Non enim in te, Domine, nec ulla in Matre tua macula» (*Carmina Nisibena*, ed. Bickell, 123). Quibus ex verbis luculenter patet de una tantummodo inter omnes Sanctos viros Sanctasque mulieres praedicari posse, cum de cuiusvis peccati labe agatur, nullam prorsus haberi posse quaestionem; itemque hoc singularissimum privilegium, nulli umquam concessum, idcirco eam obti-

nuisse a Deo, quod ad Dei Matris dignitatem fuisset evecta. Hoc enim excelsum munus, quod in Ephesina Synodo adversus Nestorii haeresim sollemniter declaratum ac sancitum fuit (cfr. Pius XI, Enc. *Lux veritatis; A. A. S.* vol. XXIII, p. 493 sq.), et quo nullum aliud posse videtur esse maius, plenissimam postulat divinam gratiam animumque a quavis labe immunem, quandoquidem summan requirit post Christum dignitatem sanctitatemque. Quin immo ex hoc ipso sublimi Deiparae munere, veluti ex arcano fonte limpidissimo, omnia profluere videntur privilegia et gratiae, quae eius animum eiusque vitam praecellenti modo praecellentique ratione exornarunt. Ut recte enim declarat Aquinas: «Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus» (cfr. *Summa Th.* I, q. 25, a. 6, ad 4^{um}). Ac clarus scriptor id hisce verbis enucleat atque explicat: «Beata Virgo... Mater Dei est; ergo purissima est et sanctissima, adeo ut sub Deo maior puritas intellegi nequeat» (Corn. a Lapide, *in Matth.* 1, 16).

Ac ceteroquin, si rem intento reputamus animo, ac praesertim si incensissimum suavissimumque consideramus amorem, quo Deus Matrem Filii sui Unigeniti procul dubio prosecutus est ac prosequitur, qua ratione vel solummodo arbitrari possumus eam fuisse, etsi brevissimo temporis spatio, peccato obnoxiam divinaque gratia privatam? Poterat certe Deus, Redemptoris meritorum intuitu, hoc praeclarissimo privilegio eam donare; id igitur factum non esse ne opinari quidem possumus. Decebat siquidem Redemptoris Matrem talem esse, ut exstaret, quantum fieri posset, ipso digna; atqui digna non fuisset, si hereditaria labe infecta, etsi primo tantum conceptionis suae momento, teterrimae fuisset Satanae dominationi subiecta.

Neque asseverari potest hac de causa minui Redemptionem Christi, quasi iam non ad universam pertineat Adami subolem; atque adeo aliquid de ipsius Divini Redemptoris munere ac dignitate detrahi. Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse, cum, ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis. Quamobrem infinita Iesu Christi dignitas eiusque universalis Redemptionis munus hoc doctrinae capite non extenuatur vel remittitur, sed augetur quam maxime.

Immerito igitud acatholici et novatores non pauci hac etiam de causa nostram reprehendunt atque improbant erga Deiparam Virginem pietatem, quasi nos aliquid ex cultu uni Deo ac Iesu Christo debito subducamus; cum contra, quidquid honoris venerationisque caelesti Matri nostrae tribuimus, id procul dubio in Divini eius Filii decus redundet, non modo quod ex ipso omnes gratiae omniaque dona, vel excelsa, ut e primo fonte oriuntur, sed etiam quod «gloria filiorum patres eorum» (*Prov.* 17, 6).

Quapropter, inde ab antiquissima Ecclesiae aetate, hoc doctrinae caput cotidie magis inclaruit, ac cotidie latius viguit cum apud sacros Pastores, tum in mente animoque christianae plebis. Id testantur, ut diximus, Sanctorum Patrum scripta; id testantur celebrata Concilia, ac Romanorum Pontificum acta; id testantur denique antiquissimae liturgiae, quarum in sacris libris, vel aniquissimis, hoc festum recensetur utpote ex maiorum more traditum.

Ac praeterea etiam inter omnes Orientalium christianorum communitates, quae iamdiu a Catholica Ecclesiae unitate recessere, non defuere nec desunt qui, etsi praeiudicatis adversisque opinionibus animati, hanc doctrinam amplexi sunt, haec Immaculatae Virginis sollemnia quotannis celebrant; atqui hoc procul dubio non eveniret, si id iam antiquitus, antequam videlicet eaedem ab uno ovili abstraherentur, non recepissent.

Libet igitur Nobis, dum plenum volvitur saeculum, ex quo Pontifex Maximus imm. mem. Pius IX hoc singulare Deiparae Virginis privilegium sollemniter sanxit, hisce eiusdem Pontificis sententiis causam universam quasi in unum referre ac concludere, hanc videlicet doctrinam asseverando «iudicio Patrum Divinis Litteris consignatam, tot gravissimis eorundem testimoniis traditam, tot illustribus venerandae antiquitatis monumentis expressam ac celebratam, ac maximo gravissimoque Ecclesiae iudicio propositam et confirmatam» (Bulla *Ineffabilis Deus*) esse, ita quidem ut Sacris Pastoribus ac christifidelibus omnibus nihil sit «dulcius, nihil carius, quam ferventisimo affectu Deiparam Virginem absque labe originali conceptam ubique colere, venerari, invocare et praedicare» (ibidem).

Ac videtur nobis pretiosissima huiusmodi gemma, qua centum abhinc annos sacrum Beatae Mariae Virginis diadema distinctum fuit, splendidiore hodie luce refulgere, cum divino Providentiae Dei consilio auspicato Nobis contigerit ut, ad exitum vergente Iubilaeo Maximo, anno MDCCCCL —gratissima Nostrum subit memoria animum— almam Dei Genetricem definiremus animo fuisse et corpore in Caelum assumptam; atque ita christiani populi votis satisfaceremus, quae quidem iam tum peculiari modo nuncupata fuere, cum intaminatus Virginis conceptus sollemniter sancitus fuit. Tunc enim, ut Nosmetipsi in Apostolicis datis Litteris *Munificentissimus Deus* scripsimus, «christifidelium animi incensiore quadam spe permoti fuere, futurum ut a Supremo Ecclesiae Magisterio dogma quoque corporeae Assumptionis Mariae Virginis in Caelum quamprimum definiretur» (*A. A. S.* vol. XXXV, p. 744).

Altiore igitur efficacioreque ratione exinde christifideles omnes ad ipsum Immaculatae Virginis Conceptionis mysterium mentem animumque suum convertere posse videntur. Ob arctissimam enim necessitudinem, qua inter se haec duo dogmata conectuntur, sollemniter promulgata in suaque luce

posita Mariae Virginis in Caelum Assumptione —quae quidem est prioris marialis privilegii veluti corona ac complementum— eo ipso effectum est, ut plenius luculentiusque emerserit mirabilis illius divini consilii sapientissimus concentus, quo Deus Beatissimam Virginem Mariam cuiusvis originalis labis esse voluit expertem.

Quamobrem ob duo huiusmodi praeclarissima, quibus Deipara Virgo donata fuit, privilegia, ut terrestris eius peregrinationis ortus ita et occasus fulgentissima emicuere luce; omnimodae eius animi innocentiae ab omni labe immuni, mirabili quadam congruentique ratione respondit amplissima virginei corporis «glorificatio»; atque eadem, quemadmodum fuit cum Unigenito Filio suo adversus nequissimum inferorum anguem in certamine coniuncta, cum Ipso pariter gloriosissimum de peccato eiusque tristissimis consectariis participavit triumphum.

II

Verumtamen haec saecularis celebratio non modo catholicam fidem impensamque erga Deiparam Virginem pietatem omnium in animis refoveat oportet, sed christianorum etiam mores ad eiusdem Virginis imaginem debet conformare quam maxime. Quemadmodum matres omnes suavissime afficiuntur, cum suorum filiorum vultum cernunt propriam ipsarum faciem peculiari quadam similitudine in se referre, ita dulcissima Mater nostra Maria nihil optatius habet, nihil iucundius, quam cum eos videt, quos sub Cruce Nati in eius vicem suscepit filios, sui animi lineamenta ornamentaque cogitando, loquendo, agendoque exprimere.

Verum enim vero quae pietas non inane sit verbum, non fucata religionis species, non infirmus ac caducus unius momenti effectus, sed sincera, sed vera, sed efficax sit, ea procul dubio nos omnes debet, pro nostra cuiusque rerum condicione, ad virtutem assequendam advocare. Imprimisque necesse est ut nos omnes excitet ad innocentiam integritatemque morum, quae a quavis refugiat atque abhorreat vel levissima peccati macula, cum mysterium illius Sanctissimae Virginis commemoremus, cuius ipse conceptus intaminatus fuit et quavis originali labe immunis.

Ac videtur Nobis Beatissima Virgo Maria, quae per totius suae vitae cursum —cum in gaudiis, quibus suavissime affecta fuit, tum in rerum angustiis atrocibusque doloribus, quibus martyrum Regina exstitit— numquam a Divini Filii sui praeceptis exemplisque vel minimum discessit, videtur Nobis, inquimus, ea verba nobis singulis universis repetere, quibus Canae nuptias celebrans, convivii administris Iesum Christum quasi digito indicans, eos allocuta est: «Quodcumque dixerit vobis, facite» (*Io.* 2, 5). Hanc eandem adhortationem, ampliore utique intellectu adhibendam, nobis omnibus hodie iterare videtur, cum omnino pateat malorum omnium radi-

cem, quibus tam aspere vehementerque affiictantur homines, anguntur populi ac gentes, ex eo praesertim oriri, quod non pauci eum «dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas» (*Ier.* 2, 13); eum dereliquerunt, qui unus est «via et veritas et vita» (*Io.* 14, 6). Si igitur erratum est, in rectam redeundum est viam; si obductae fuere mentibus errorum tenebrae, quam primum discutiendae sunt luce veritatis; si mors, quae vera mors est, occupavit animos, sitienter actuoseque apprehendenda est vita; eam dicimus caelestem vitam, quae nescit occasum, cum a Iesu Christo proficiscatur, quem quidem si fidenter fideliterque hoc in mortali exsilio sequemur, sempiterna procul dubio fruemur una cum eo in aeternis sedibus beatitate. Haec nos docet, ad haec nos adhortatur Beata Virgo Maria, dulcissima Mater nostra, quae nos profecto plus quam terrenae omnes genetrices veraci caritate diligit.

Adhortationibus autem hisce atque invitamentis, quibus monentur omnes ut redeant ad Christum, eiusque praeceptis se diligenter efficienterque conforment, valde indigent hodie homines, ut probe nostis, Venerabiles Fratres, cum christianam fidem ipsorum ex animis non pauci radicitus evellere conentur vel callidis tectisque insidiis, vel etiam tam aperta ac pervicaci illorum errorum elatione praedicationeque, quos iidem petulanter iactant, quasi habendi sint progredientis fulgentisque huius saeculi gloria. At reiecta religione sanctissima, submotoque numine recta et prava sancientis Dei, iam fere nihil valere leges, fere nihil publicam valere auctoritatem nemo est qui non videat; ac praeterea fallacibus hisce doctrinis sublata spe exspectationeque bonorum immortalium, consentaneum est homines suapte natura immodice avideque terrena appetere, aliena vehementer percupere, atque interdum etiam per vim ad se rapere, quotiens occasio vel aliqua facultas detur. Hinc inter cives oriri odia, invidias, discordias simultatesque; hinc privatim ac publice perturbari vitam; hinc ipsa Civitatum fundamenta pedetemptim subrui, quae haud facile queant legum publicorumque moderatorum adhibita auctoritate contineri ac roborari; hinc denique deformati passim pravis spectaculis, libris, diariis atque adeo sceleribus mores!

Haud infitiamur quidem multum eos hac in causa posse, qui publicae rei gubernacula tractant; verumtamen tantorum malorum altiore ex fonte procul dubio petenda sanatio est; vis nimirum humana maior in auxilium est advocanda, quae mentes ipsas caelesti luce collustret, et quae ipsos attingat animos, eosque renovet divina gratia, atque efficiat ea aspirante meliores.

Tum solnmmodo fore sperare licet ut christiani ubique reflorescant mores; ut quae vera principia sunt, quibus Civitates innitantur, quam maxime solidentur; ut civium inter classes mutua, aequa sinceraque rerum

aestimatio, una cum iustitia et caritate coniuncta, intercedat; ut odia tandem contiscescant, quorum semina novas miserias pariunt, ac non raro ad humani etiam sanguinis effusionem exacerbatos compellunt animos; ut denique, mitigatis sedatisque inferiorum superiorumque ordinum, quae agitantur, contentionibus, sancta utriusque partis iura aequa lance componantur, ac mutua consensione debitaque verecundia, communi cum utilitate consistere ac conformari queant.

Haec omnia procul dubio christiana tantum praecepta, ad quae alacriter actuoseque sequenda Deipara Virgo Maria nos omnes excitat, penitus firmiterque efficere possunt, si modo ad effectum reapse deducantur. Quod quidem, ut oportet, considerantes, vos singulos universos, Venerabiles Fratres, per Encyclicas has Litteras invitamus ut, pro vestro, quo fungimini, munere, clerum populumque vobis creditum adhortemini ad Marianum Annum celebrandum, quem a proximo Decembri mense ad eundem adventuri anni mensem ubique terrarum agendum indicimus, saeculo nempe exeunte primo, ex quo Deipara Virgo Maria plaudenti christiano populo nova gemma refulsit, cum, ut diximus, Decessor Noster imm. rec. Pius IX eam fuisse sollemniter decrevit ac sanxit omnis prorsus labis originalis expertem. Ac futurum omnino confidimus ut Marialis haec celebratio eos edere queat optatissimos salutaresque fructus, quos vehementer praestolamur omnes.

Ad rem autem facilius ac felicius efficiendam, cupimus ut in singulis Dioecesibus hac de causa habeantur opportunae conciones opportunaeque acroases, quibus hoc christianae doctrinae caput luculentius mentibus patefiat; ita quidem ut populi fides augeatur, eius erga Deiparam Virginem pietas exardescat cotidie magis; atque inde sumant omnes, ut caelestis Matris nostrae vestigiis alacres volentesque insistant.

Ac quandoquidem omnibus in urbibus, in oppidis, in viculis, ubicumque christiana religio viget, vel sacellum aliquod, vel saltem ara habetur, in quibus sacra Beatae Virginis Mariae imago christiano populo veneranda renidet, Nos optamus, Venerabiles Fratres, ut eo contendant quam frequentissimi christifideles; ac non tantum privatas, sed publicas etiam una voce unaque mente ad suavissimam Matrem nostram admoveant supplicationes.

Ubi vero —quod in omnibus fere Dioecesibus contingit— sacrum exstat templum, in quo Deipara Virgo impensiore pietate colitur, illuc statis per annum diebus, concurrant piae peregrinantium multitudines, ac propalam in solis luce edant pulcherrimas communis fidei communisque erga Virginem Sanctissimam amoris significationes. Id quidem peculiari modo eventurum esse non dubitamus ad Lapurdense specus, ubi Beata Virgo Maria, sine ulla peccati labe concepta, tam incensa pietate colitur.

Omnium autem in exemplum praecedat haec alma Urbs, quae inde

ab antiquissima christiani nominis aetate caelestem Matrem ac Patronam suam peculiari religione coluit. Non paucae —ut omnes norunt— heic habentur sacrae aedes, in quibus eadem Romanorum pietati proponitur; at maxima procul dubio est Liberiana Basilica, in qua Decessoris Nostri piae rec. Sixti III musivum opus adhuc refulget, divinae maternitatis Mariae Virginis insigne monumentum; et in qua «Salus populi Romani» benigne arridet. Illuc igitur praesertim concurrant cives supplicaturi; atque ante sacratissimam illam imaginem cuncti pia vota fundant, id potissimum implorantes, ut quae Urbs catholici orbis caput est, eadem sit quoque omnibus fidei, pietatis, sanctitatisque magistra. «Nam —vos Romae filios, Decessoris Nostri s. m. Leonis Magni verbis alloquimur— licet omnem Ecclesiam, quae in toto est orbe terrarum, cunctis oporteat florere virtutibus, vos tamen praecipue inter ceteros populos decet meritis pietatis excellere, quos in ipsa apostolicae petrae arce fundatos, et Dominus Noster Iesus Christus cum omnibus redemit, et Beatus Apostolus Petrus prae omnibus erudivit» (*Serm. III,* 14; Migne *P. L.* LIV, 147-148).

Multa quidem sunt, quae a Beatae Virginis tutela, ab eiusque patrocinio ac deprecatrice potentia petant oportet omnes in praesentibus rerum adiunctis. Petant imprimis ut sui cuiusque mores, ut diximus, christianis praeceptis, divina opitulante gratia, cotidie magis conformentur, cum fides sine operibus mortua sit, (cfr. *Iac.* 2, 20 et 26) et cum nemo quidquam possit —ut oportet— in commune bonum efficere, nisi prius ipsemet, ceterorum in exemplum virtutibus refulgeat.

Petant etiam atque etiam supplicantes, ut generosa ac praefidens iuventus pura integraque succrescat, neu aetatis suae nitentem florem patiatur corrupti huius saeculi afflatu infiici vitiisque consenescere; ut effrena sua studia irrumpentesque ardores aequo regantur moderamine, et a quibusvis insidiis abhorrendo, non ad detrimentosa et prava convertantur, sed ad quaecumque sunt pulchra, quaecumque sunt sancta, amabilia, excelsa se erigant.

Petant unanimi comprecantes, ut virilis ac provecta aetas christiana probitate fortitudineque omnibus praestet; ut domesticus convictus inviolata fide eniteat, recte sancteque educata prole florescat, ac concordia mutuoque auxilio vigeat.

Petant denique ut senes bene actae vitae fructibus ita laetentur, ut, adventante aliquando mortalis cursus exitu, nihil habeant quod timeant, nullis conscientiae stimulis angoribusque pungantur, nulla verecundentur causa, sed potius diuturni sui laboris praemium se proxime accepturos esse firmiter confidant.

Petant praeterea, Divinae Matri supplicantes, famelicis panem; oppressis iustitiam; extorribus atque exsulibus patriam; domo carentibus hospitale tectum; iis, qui iniuste vel in carcerem, vel in publicae custo-

diae loca coniecti fuere, debitam libertatem; iis, qui adhuc captivi post tot revolutos annos a postremo peracto bello, occulte suspirant gemitusque edunt, optatissimum reditum ad patrias sedes; iis, qui caeci vel corpore, vel animo sunt, fulgentis lucis laetitiam; atque iis omnibus, qui odio, invidia, discordia invicem dissociantur, fraternam comprecando caritatem concilient et eam animorum concordiam operosamque serenitatem, quae veritate, iustitia, mutuaque necessitudine innitatur.

Peculiarique modo exoptamus, Venerabiles Fratres, ut precibus, quae per proximam Marialis Anni celebrationem ad Deum incensae adhibebuntur, suppliciter contendatur, ut —auspice Divini Redemptoris Genetrice ac dulcissima Matre nostra— tandem aliquando Catholica Ecclesia ubique gentium sibi debita libertate frui queat, quam eadem, ut luculentissime historia docet, semper in populorum bonum, numquam in eorum detrimentum; semper ad civium, nationum, gentium conciliandam concordiam, numquam vero ad disiungendos animos contulit.

Norunt omnes quibus in rerum angustiis Ecclesia Dei alicubi versetur; quibus mendaciis, obtrectationibus ac direptionibus vexetur; norunt omnes in nonnullis regionibus sacros esse Pastores vel misere dispersos, vel in vincula nulla iusta causa coniectos, vel ita praepeditos, ut libere —quod oportet— suo ipsorum munere fungi nequeant; norunt denique omnes non propriis inibi litterarum ludis ac scholis uti posse, non publice editis ephemeridibus ac commentariis christianam posse doctrinam docere, defendere, propagare, ad eandemque recte educatam conformare iuventutem. Quas igitur adhortationes hac de re non semel, occasione data, habuimus, eas etiam atque etiam per Encyclicas has Litteras ex animo iteramus; fore omnino confisi ut per indictum Marialem Annum undique terrarum ad Deiparam Virginem potentissimam suavemque Matrem nostram supplices admoveantur preces, quibus a praesenti ac valido eius patrocinio id potissimum impetretur, ut sacra ea iura, quae ad Ecclesiam spectant, et quae civilis ipse humanitatis libertatisque cultus postulat, ab omnibus palam ac revera agnoscantur, summa procul dubio cum omnium utilitate communisque concordiae incremento.

Haec vox Nostra, flagranti permota caritate, ad eos imprimis cupimus advolet, qui ad silentium coacti, atque omne genus insidiis laqueisque impliciti, suam maerenti animo cernunt christianorum communitatem afflictam, perturbatam, omnisque expertem humani auxilii. Hi quoque dilectisimi Fratres ac filii Nostri, una Nobiscum et cum ceteris christifidelibus coniunctissimi, apud misericordiarum Patrem et Deum totius consolationis (Cfr. 2 *Cor.*, 1, 3) potentissimum interponant patrocinium Deiparae Virginis Matris nostrae, atque ab ea caeleste petant adiumentum, superna implorent solacia. Ac strenuo invictoque animo in avita fide perseverantes, hanc Melliflui Doctoris sententiam, hoc in gravi discrimine,

quasi christianae fortitudinis insigne sibi sumant: «Stabimus et pugnabimus usque ad mortem, si ita oportuerit, pro [Ecclesia] matre nostra, armis quibus licet; non scutis et gladiis, sed precibus et fletibus ad Deum» (S. Bern. *Epist.* 221, 3; Migne *P. L.* CLXXXII, 36, 387).

Ac praeterea eos etiam, qui ob vetus schisma a Nobis seiuncti sunt, et quos ceteroquim paterno adamamus animo, ad has effundendas concordes preces supplicationesque advocamus, quandoquidem probe novimus eosdem almam Iesu Christi Genetricem venerari quam maxime, eiusque intaminatum celebrare conceptum. Cernat eadem Beata Virgo Maria eos universos, qui se christianos esse gloriantur, caritatis saltem vinculis coniunctos, suppliciter oculos, animos, precesque ad ipsam convertere, lucem illam impetrantes, quae mentes superno lumine collustret, atque illam efflagitantes unitatem, qua tandem aliquando fiat unum ovile et unus Pastor (cfr. *Io.* 10, 16).

Concordibus autem hisce supplicationibus pia paenitentiae opera coniungantur; facit enim precationis studium «ut animus sustentetur, instruatur ad fortia, ad divina conscendat; facit paenitencia ut nobismetipsis imperemus, corpori maxime, gravissimo, ex veteri noxa, rationis legisque evangelicae inimico. Quae virtutes, perspicuum est, aptissime inter se cohaerent, inter se adiuvant, eodemque una conspirant, ut hominem caelo natum, a rebus caducis abstrahant, evehantque propemodum ad caelestem cum Deo consuetudinem» (Leo XIII Enc. *Octobri mense,* d. 22 Sept. a. 1891; *Acta Leonis XIII,* XI, p. 312).

Quoniam vero solida, sincera ac tranquila pax nondum animis, nondum populis affulsit, ad eam plene feliciterque adipiscendam ac stabiliendam contendant omnes pie supplicantes, ita quidem ut, quemadmodum Beatissima Virgo Principem pacis (cfr. *Isai.,* 9, 6) edidit, eadem suo patrocinio suaque tutela amico foedere coniungat homines; qui quidem tum solummodo possunt serena ea prosperitate perfrui, quam per mortalis huius vitae cursum nobis assequi datur, cum nempe non mutuis simultatibus disiungantur, non discordiis misere dilacerentur, non minacibus ac formidolosis consiliis in adversas compellantur partes, sed, coniunctis fraterno animo dextris, sibi invicem illius pacis dent osculum, «quae sit tranquilla libertas» (Cic. *Philip. II,* 44), et quae, iustitia duce, caritate altrice, ex diversis civium ordinibus, nationibus ac gentibus unam efficiat, ut oportet, concordemque familiam.

Haec flagrantissima vota Nostra, quibus, ut fore omnino confidimus, non modo Nostrorum filiorum vota respondebunt libenter, sed eorum etiam omnium, quibus christianae humanitatis studium civilisque cultus incrementum cordi sint, velit Divinus Redemptor, auspice ac deprecatrice benignissima Matre sua, quam latissime felicissimeque ad effectum deducere.

Caelestium interea munerum conciliatrix esto, ac paternae voluntatis Nostrae testis Apostolica Benedictio, quam vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, itemque clero populoque vestro peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die VIII mensis Septembris, in Festo Nativitatis Beatae Virginis Mariae, anno MDCCCCLIII, Pontificatus Nostri quinto decimo.

PIUS PP. XII

PREPARANDO UNA EMBAJADA CONCEPCIONISTA EN EL AÑO 1656

ESTUDIO SOBRE CARTAS INEDITAS AL REY
DON FELIPE IV Y AL PAPA ALEJANDRO VII

A pesar de los heroicos empeños del Rey D. Felipe IV, durante el largo pontificado de Urbano VIII (1623-1644), no se logró que diera un paso adelante la causa de la Inmaculada Concepción [1]. Y en el más corto de Inocencio X (1644-1655), dió un paso atrás, cuya rectificación costó 6 años de increíbles esfuerzos. Los partidarios de la opinión menos piadosa habían logrado de la Inquisición General ciertos rescriptos o decretos particulares, y se habían arreglado después para trasformarlos en disposición general que prohibía aplicar el epíteto «*Inmaculada*» directamente a la Concepción, permitiendo solamente aplicarlo a la Virgen: No se podía escribir «Inmaculada Concepción»; sino Concepción de «María Inmaculada» [2].

Ya se adivina el escándalo y el alboroto que el impensado decreto causó en toda España. «Al llegar a Sevilla noticia tan estupenda, produjo el efecto de hacer que lloviera sobre la ciudad un diluvio de rótulos con las prohibidas palabras, que se fijaron en muros, casas, templos, estandartes y banderas, como protesta de desagravio; y fué entonces, cuando el Cabildo de Sevilla acordó poner en su Sala capitular la pintura de Murillo con la imagen de Nuestra Señora, coronada con la leyenda «Concebida sin pecado» [3].

1. Le escribió también, pidiéndole encarecidamente la definición, el Emperador de Austria, Fernando II; y, a su ejemplo, Segismundo, Rey de Polonia, el archiduque del Tirol, Leopoldo y los electores de Maguncia y de Polonia.—V. MALOU, III (en la *Summa Aurea*, vol. VIII, pp. 511-513).

2. Hemos tomado esta redacción del estudio del P. LESMES FRÍAS «*Los Reyes de España y la Inmaculada Concepción*» (*Razón y Fe*, diciembre 1918 y enero 1919: en tirada aparte, pág. 27).—En carta del P. Gonzalo de Castilla, S. J., a Felipe IV (Roma, diciembre 29 de 1651), se dice: «Señor: Habiéndose juntado en el convento de la Minerva el año pasado, 1644, en 20 de enero, tres Cardenales de nueve que son los de la Congregación de la Inquisición..., con ocasión de unas conclusiones que, en el día de la Concepción de la Santísima Virgen, defendieron los Padres de San Francisco, decretaron se prohibiese en todas las impresiones el dar título de «Inmaculada» a la Concepción de la Santísima Virgen...».

El mismo Padre escribe, también a Felipe IV, el 6 de agosto de 1652: «Señor: Estando por Su Santidad suspensa la publicación del decreto hecho en favor del título de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen por la razón política de que avisé a V. M. en 24 de julio...» Cita estas cartas el P. J. E. DE URIARTE en *Biblioteca de Jesuítas Españoles, que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio.* Madrid, 1904: núms. 184 y 185. Ambos fragmentos dan alguna idea de este asunto un tanto oscuro.

3. *De Policía Concepcionista*: artículo de M. SERRANO en el «Correo de Andalucía», 8 setiembre, 1917.—Cita del P. NAZARIO PÉREZ, en su *Historia Mariana de España*, vol. III, pág. 39.

Tal era la situación de la causa concepcionista, cuando, el 7 de abril de 1655, fué elegido Papa Alejandro VII. Las cosas iban a mejorar notablemente en su Pontificado (1655-1667).

A 15 de mayo del mismo año 1655, poco más de un mes después de su elección, escribía ya el Embajador de España, Duque de Terranova, que Su Santidad, a instancia suya, había dado orden para que no se impidiese estampar la expresión «Concepción Inmaculada» [4].

El triunfo era grande, sin duda; pero ni Felipe IV, ni los partidarios de la opinión piadosa, ni el pueblo español todo, podían darse por satisfechos con él.

Acaso ya antes, al morir Inocencio X, el Rey, aun contra el parecer del Consejo de Estado, había resuelto enviar a Roma una Embajada extraordinaria, con el fin exclusivo de conseguir, si no la definición, que era siempre la meta, alguna otra determinación que cortase radicalmente las ocasiones de alborotos y escándalos. Todavía se disputaba acerca del objeto propio del culto que celebraba la Iglesia en la fiesta de la Concepción; si era la santificación en el primer instante de la animación, como quería la opinión piadosa, o después de él, o también una santificación que los maculistas llamaban *abstraente,* que prescindiera de si la Virgen había contraído o no la mancha original.

La autorización de Alejandro VII para que el atributo «Inmaculada» se aplicara inmediatamente a la Concepción, daba indudablemente mucha fuerza a la opinión piadosa. Pero se deseaba todavía algo más decisivo. Y eso, si no la definición dogmática, es lo que se trataba de conseguir con la proyectada Embajada. En todo caso, la mayor exaltación de Nuestra Señora en el misterio de su Concepción.

En este momento histórico es cuando Felipe IV escribe la carta, cuyas respuestas vamos a recoger en estas páginas.

No ha llegado el texto de la carta a nuestras manos; pero de las respuestas mismas se deduce su contenido. En ella comunicaba el Rey la grata noticia de la autorización del Papa respecto al uso de la expresión «Inmaculada Concepción»; aludía a los alborotos pasados, y pedía a los destinatarios que, si lo creían conducente, escribieran al Papa rogándole que, para

4. Original en Simancas, Estado, 1181-3110.—Según escribe Monseñor Malou, Alejandro VII prohibió al maestro del Sacro Palacio aplicar el decreto de 1644, y le ordenó aprobar sin dificultad los libros y escritos en que la Concepción de la Madre de Dios se llamara «Inmaculada». El maestro del Sacro Palacio comunicó esta orden al Embajador Español, para que la trasmitiera a su Soberano, y aprobó sin dilación dos obras, una del P. Esparza, S. J. (*Inmaculata Conceptio Virginis deducta ex origine peccati originalis*) y otra del P. Wadding (*Immaculatae Conceptioni Beatae Virginis non adversari mortem eius corporalem*), que se imprimieron en Roma en 1655, y en cuyos títulos, como se ve, figura la *Inmaculada Concepción* de María. (Malou, *Histoire de la définition dogmatique...* III, en *Summa Aurea,* VIII, pág. 514-15).

evitar la repetición de tales disturbios, se dignase poner el remedio que pareciera más eficaz.

No es igual en todas las respuestas la fecha que a la carta del Rey se asigna: la mayor parte fijan la de 10 de junio de 1656, que es la primera de todas las que se indican. Algunas fijan el 13 y el 16 de dicho mes; otras, el 2, 19 y 29 de julio; la última señalada es el 10 de setiembre.

Las cartas todas de la colección que poseemos, proceden de comunidades religiosas, de cabildos eclesiásticos y de arzobispos y obispos. Si la carta del Rey se mandó a todas estas categorías de personas en toda España, las respuestas que conocemos son relativamente pocas: 19 escasamente de comunidades religiosas; 14 de cabildos eclesiásticos; 15 de prelados. Total 48 cartas.

Junto con las respuestas a la misiva del Rey, todas o casi todas autógrafas, se hallan también varias enviadas con la misma ocasión al Papa: 9 de religiosos, 8 de cabildos, 7 de prelados: total 24. En las demás cartas se dice, ordinariamente, que se escribe al Papa, o que se envía la carta escrita al Obispo de Cádiz, electo de Plasencia, designado por entonces para esta Embajada extraordinaria.

Son mayoría notable, en los tres grupos, las respuestas de Aragón y de Cataluña: es decir, de la Corona de Aragón.

Vamos a extractar aquí lo más característico de cada una de esas respuestas. Creemos que bastan ellas para conocer cómo se pensaba y cómo se sentía por entonces en España el problema de la Inmaculada Concepción. Este es el interés que puede presentar nuestro estudio.

Estudiaremos primero las respuestas de las comunidades religiosas; después, las de los cabildos; finalmente, las de los prelados [5].

5. Hállase esta documentación en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), en la Colección de manuscritos de D. Luis de Salazar y Castro, vol. A-55, que se describe así en el *Indice* de dicha colección, *formado por Baltasar Cuartero y Huerta, Presbítero, correspondiente de la Real Academia de la Historia y Antonio de Vargas-Zúñiga y Montero de Espinosa, Marqués de Siete Iglesias*, t. V, Madrid 1951: «A-55: Un volumen encuadernado en pergamino, con 187 hojas en folio, que contiene cartas originales de arzobispos, obispos, provinciales, priores, cabildos eclesiásticos y abades, de España, a Felipe IV...—En el lomo se lee: «A-55,/Concep/cion/I/Felipe/IV./M-202/.»—Signatura actual de la Academia: 9/55.»

Los números del catálogo en este volumen, corren desde el 8895 a 8956 y describen 92 documentos.

Los documentos 1-67 (números del catálogo 8895-8961) son cartas a Felipe IV, o al Papa sobre nuestro asunto.

Los documentos 68-70 (números 8962-64 del catálogo) y 72-83 (números 8966-77) se refieren a gestiones hechas con el Obispo de Cádiz, D. Francisco Guerra, para que aceptara el cargo de Embajador extraordinario en el asunto de la Concepción.

El 79 (número 8965) trata del mismo asunto, respecto del Arzobispo de Valencia, en el año 1652.

El 86 (número 8980) contiene el *Dictamen del Consejo de Estado sobre la petición al Papa de la definición...*

El 89 (número 8983) se refiere a la *Consulta de* [*Cristóbal Crespi de Valdaura y Borja*], vicecanciller del Consejo de Aragón, y de todos los demás conse-

Entre las de la primera clase se halla una que no tiene forma de carta, pero que debió acompañar a la que se conserva de su autor, y responde, sin duda, a indicaciones de la carta del Rey. Es del Provincial de Cataluña de la *Orden de los Mínimos de nuestro Padre S. Francisco de Paula*, y en ella se exponen «los medios a propósito para alcanzar de Su Santidad lo que Su Majestad Católica desea y todos sus vasallos con tanto fervor deseamos, que es la definición del sagrado Misterio de la Inmaculada Concepción».

Los medios que se ocurrían, así a él como a los Padres doctos de la Provincia que para esto había consultado, eran: 1.º y desde luego, la proyectada embajada del Obispo de Cádiz; 2.º, las cartas suplicatorias de todas las Corporaciones; 3.º, que el Embajador proponga a Su Santidad los motivos que reclaman la definición: entre éstos enumera la salvedad del Tridentino en el decreto sobre el pecado original; lo que la Sede Apostólica ha favorecido la opinión piadosa con las varias bulas y decretos de los Romanos Pontífices —oficio propio, indulgencias, fundación de religiones y cofradías, iglesias dedicadas en su nombre—, el sentir común de la cristiandad, en particular de las Universidades, que hacen las más de ellas juramento de defender la limpieza original; igualmente de las religiones, en particular en España, etc.

> «También se pueden añadir, prosigue, las revelaciones que ha habido deste sagrado misterio y los milagros que muchos doctores graves refieren y dicen ser muy fidedignos.—Y últimamente, el evitarse los escándalos que han sucedido nuevamente y se puede esperar sucedan en adelante con la libertad de la otra opinión» [6].

Entre las cartas propiamente tales, de religiosos, la primera de la colección es la de Fr. Alonso de Villalpando, Provincial de la *Orden de Santo Domingo* en Aragón. La carta del Rey, fechada a 10 de julio, no había llegado a sus manos hasta el 26 del mes siguiente. Escribe desde Zaragoza y dice:

> «Muy de nuevo se me ha hecho, Señor, el que haya en estos tiempos (aunque antes haya habido algo en los pasados) escándalos espirituales y turbaciones temporales en la inteligencia y doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Madre de Dios y Señora nuestra; porque en esta su Provincia de V. M., de la Corona

jeros de este Consejo, sobre la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

Los documentos 87 y 88 (números 8981-82) y 90-92 (números 8984-86) contienen nuevamente cartas a Felipe IV y al Papa.

Toda esta documentación, después de estudiarla en la Real Academia de la Historia, la hizo fotografiar, para servicio de la Universidad Pontificia de Comillas, el R. P. Constancio Gutiérrez, S. J., Profesor de Historia Eclesiástica, que a su tiempo utilizará por su cuenta muchos otros documentos por él recogidos tocantes a esta materia.

6. Sin lugar ni fecha. Original, f.º 176.

de Aragón, con toda verdad puedo asegurar que no los he entendido; ni tengo noticia que se hayan puesto dudas, ni movido cuestiones sobre el motivo piadoso de la fiesta, pues aquí la celebramos todos sin novedad alguna, conformándonos con lo ordenado por la Santa Iglesia Romana, y deseando imitar la piadosa y entrañable devoción de V. M. para con la Virgen Santísima, a quien tanto venera y tanto debe esta su Religión de Sto. Domingo».

Según eso, creía no haber necesidad de remediar escándalos que no hay, ni de prevenirlos, «porque no recelo que alguno de mis súbditos exceda de la modestia debida de religiosos tan hijos de la Iglesia, y de siervos tan rendidos de V. M.».—Ha mandado que, «por todos los Conventos de la Provincia se hagan públicas y particulares oraciones, suplicando al Señor el buen suceso de esta santa negociación; y que a Su Santidad le asista, y el Divino Espíritu le inspire lo que sea más de su santo servicio y del culto de su Madre Santísima, a cuya determinación seremos los primeros que, como más obligados, obedeceremos y los que más gustosamente abrazaremos lo que el Vicario de Cristo enseñare...» [7].

Al Papa, también en castellano, le dice:

«La piedad y devoción al misterio santo de la Concepción de la Virgen Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra, es innata en los españoles, imitando en esto la que ven en sus reyes y naturales señores... Y habiéndola heredado de sus gloriosos predecesores, el Rey Nuestro Señor, que Dios guarde, desea vivamente la mayor exaltación deste misterio. Y, aunque en esta provincia de Aragón y en los Conventos de ella de nuestro Padre Santo Domingo siempre se ha celebrado conforme [a] lo ordenado por esa Santa Sede sin novedad alguna, nunca deja de haber emulaciones, que, no moviéndose de la piedad y santo fin de nuestro católico Rey y Señor, nos acarrean trabajos que sin culpa padecemos por esta causa, sin que baste el callar y el sufrir. Con que, deseamos todos, y yo, en nombre de esta Provincia santa humildemente suplico a Vuestra Santidad, sea servido definir este punto, ofreciendo que, rendidos y devotos, seremos los primeros que obedeceremos lo que dimanare de esa Santa Sede» [8].

Otro religioso dominico figura entre los Obispos que contestan al Rey y escriben al Papa sobre el asunto, *Fr. Francisco de Crespi, Obispo de Vich*, o como él escribe, de Vique. Su contestación es sumamente interesante.

Ante todo, en la entrada, nos da idea bastante completa de lo que le escribía el Rey: que, en el año 1654, la mayor parte de los Prelados de España habían representado a S. M. los escándalos sucedidos en algunas diócesis acerca de la doctrina y inteligencia del santo Misterio de la Concepción, y

7. Zaragoza, 1656, agosto, 1. Autógrafa, f.° 1.
8. Zaragoza, 1656, agosto, 1. Autógrafa, f.° 2.

las cuestiones movidas por el objeto de la fiesta y sobre el título de «Inmaculada», si había de aplicarse a la palabra «Concepción». «Por el consuelo universal suplicaron entonces a V. M. procurase con Su Santidad la mayor exaltación de este santo misterio. Y si bien se ha servido ya nuestro Santísimo Padre Alexandro Séptimo de permitir que corra el título de «Inmaculada» aplicado a la «Concepción»; para lo demás no se ha hecho aún la súplica».—¿Reconoce el Obispo necesidad de mayor remedio para evitar los escándalos padecidos y que se pueden recelar? Si su devoción le mueve a ello, avíselo a Su Majestad y escriba a su Beatitud, advirtiendo que siga en esto lo que le dictare su devoción y deseo.

Por de pronto Crespi manda al Papa la carta que se desea.

En cuanto a lo demás, hacía pocos meses que había entrado en su Iglesia.

> Por eso, añade, «no he tenido noticia que en esta diócesis sobre este misterio haya habido diferencia ni inquietud; ni aun en toda la Corona de Aragón; porque está en ella tan arraigada la devoción en todos, que no hay con quién se pueda disputar. Libros he visto en que recientemente se ventila la cuestión de la definibilidad. Pero ha quedado aquí, en el silencio de los libros. Los hijos de Sto. Domingo, mi Padre, en esta Provincia hemos concurrido a las solemnidades de esta fiesta en todas partes, predicándola y celebrándola con el afecto y demostraciones que los más devotos. Y, aun prescindiendo de los mandatos de los Pontífices, fué siempre mi parecer, que, aunque hubiera algunos sujetos que no inclinasen el dictamen a la opinión pía, sería falta de prudencia no seguirla en la demonstración. Pues, si el conformarse en la confesión con la opinión probable que quiere seguir el penitente, es obligación; también será muy conforme a la prudencia condescender con una devoción tan universal de los fieles y tan favorecida de los Reyes (particularmente de Aragón y de V. M. que es ejemplo a todos), y también de los Pontífices con tan particulares circunstancias. Esto solía yo decir dentro de los claustros, por si acaso era menester para algún particular. Pero yo no tuve necesidad, para gobernar mis acciones, de este exterior motivo; porque intrínsicamente he juzgado que a la excelencia y alteza de la dignidad de Madre de Dios corresponde muy proporcionadamente la sublime prerrogativa desta preservación».

Aunque él no ha sabido de escándalos en la Corona de Aragón, bastaría que los haya habido en otras partes para que, por todos los medios justos, se procuren evitar; «y ninguno parece ser tan conveniente como el de esta definición, a la cual, aun sin haber habido ruidos ni escándalos, podría dar suficiente motivo el haber comenzado a excitar esta devoción la Santa Sede y tratado del punto en los Concilios, para que se sirva de acabarlo de perficionar y poner en él la última mano» [9].

9. Vich, 1656, julio, 10.—Original, f.º 106.

Al Papa le escribe:

> «Continuata et antiqua summorum Pontificum erga Beatae Virginis immaculatum conceptum pietas assiduusque favor, cordibus fidelium insertam devotionem innatumque studium ad idem mysterium totis visceribus ampletendum venerandumque, mirum in modum crescere fecerunt, mirabiliter auxerunt».

Omitiendo lo que habían hecho sus antecesores, finalmente, Su Santidad «había deshecho el nudo que a muchos ataba, decretando que el título de «Inmaculada» se ha de aplicar a la «Concepción». Con eso, el inenarrable afecto de Felipe IV se había encendido más y más en deseos de ver confirmada esta doctrina por el irrefagable testimonio de Pedro, y había mandado a todos los Obispos de sus Reinos que pidieran esto insistentemente a la Sede Apostólica. Así se lo pide él gustosamente. Y lo mismo pide todo el mundo.

> «Clamat hoc unum totius christianitatis religio: Romani Pontifices straverunt viam, paraverunt aditum. Sancti Patres fundamenta iecere. Doctores scholastici suis firmarunt scriptis. Universitates iureiurando amplectuntur, reges ardenter exoptant, clamat populus, omnesque utraque bucca Virginis animationem Immaculatam buccinant, purissimam profitentur. Tandem, beatissime Pater, religio mea Dominicana..., quod verbo, calamo, studio, indefessa profitetur, lacrimabunda, irrequietaque sollicitudine firmandum idem exorat» [10].

¿No había en esto último algo de hipérbole? Acaso al autor le cegaba un poco el sentimiento propio, que parece ser familiar, ya que fué un hermano suyo, D. Luis Crespi de Valdaura y Borja, Obispo de Orihuela, el encargado definitivamente de la Embajada extraordinaria sobre el negocio.

Si los dominicos, o algunos representantes de los dominicos así se expresaban, ya se puede imaginar lo que sentirían las demás Religiones, todas ellas en bloque partidarias resueltas de la opinión pía. Diríamos que se entabla entre ellas un noble pugilato sobre quién ha sido y es la primera en sostener el privilegio inmaculado.

El Provincial de los *Agustinos Recoletos de Aragón*, Fr. Diego de San Pablo, escribe respecto de su Orden:

> «Así en públicas demonstraciones en el púlpito, como en los Colegios en que esta Provincia tiene lectura de Teología para sus Religiosos, siempre se ha predicado y enseñado, que María Santísima, Señora nuestra, fué concebida en gracia, e inmaculada en su Concepción; y que la palabra «Inmaculada» cae sobre su Con-

10. Vich, 1656, julio, 11.—Original, f.º 107.

cepción santísima. Tanto que, en este punto teológico y común sentir, no ha habido quien se haya diferenciado en el púlpito y en la enseñanza, por más que en otras dificultades hayan variado los juicios, o haya habido diferencia o encuentro en los entenderes». Perseverando el Rey en estas católicas y devotas instancias corresponderá a la devoción de sus predecesores, «asegurará el desasosiego en esta parte de esta Monarquía y consolará la aflicción que esta Provincia padece por la suspensión de la difinitiva en esta causa» [11].

Por su parte el *Provincial de la Orden de San Agustín,* en el mismo Reino de Aragón, dice al Rey:

> «Aunque todas las religiones deben estimar el piadoso celo con que V. M. (Dios le guarde) desea ver definido el misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima, Señora nuestra, la que más reconocida se halla es la de mi Padre S. Agustín, por ser quien enseñó y defendió esta verdad, a cuya imitación hacemos lo propio todos sus hijos y religiosos, y con especial razón los de esta corona de Aragón, por haber en ella fuero y constitución muy antigua en que a todos se impone este suavísimo y gustoso precepto».

El Rey tenía obligación de pedir esa definición para evitar los escándalos que sin ella se podían temer; y esta misma incumbe a su Beatitud, para que, como cabeza de la Iglesia, nos consuele a todos, interponiendo su decreto [12].

También en la exposición al Papa se invoca el argumento de haber sido San Agustín defensor del gran privilegio:

> «Nostra augustiniana Religio specialiter stringitur ad huiusmodi desiderium, propter vota quem omnes litterati emittunt pro defensione huiusmodi veritatis et in obsequium doctrinae S. P. N. Augustini, qui, sine dubio, hanc veritatem defensavit» [13].

Mucho más arriba se remonta el *Provincial de los Carmelitas Descalzos,* también de la Corona de Aragón:

> «Señor, escribe al Rey, mi Religión Sagrada goza por mayorazgo de su primer fundador, nuestro Padre S. Elías, la pía opinión de la Inmaculada Concepción de María Santísima; y, como hijos primogénitos de esta Señora, nos preciamos de ser los primeros en tiempo y en afecto en defender su pureza original. Y sobre ser antigua herencia, es nueva también de nuestra Madre Santa Teresa, que celebró la fiesta de la Inmaculada Concepción con singular afecto y públicas demonstraciones» [14].

11. Zaragoza, 1656, julio, 25.—Original, f.° 6.
12. Zaragoza, 1656, agosto, 22.—Original, f.° 9.
13. Zaragoza, 1656, agosto, 28.—Original, f.° 10.
14. Barcelona, 1656, octubre, 15.—Original, f.° 114.

También se emplea este argumento en la exposición dirigida al Papa, en castellano. Lástima que en él se invoque como argumento de tradición el testimonio del falso Flavio Dextro; como también que se entre en discusiones sobre si prueba, o no, la opinión piadosa tal texto del Eclesiástico, y se llegue a afirmar que, sin admitir en la Concepción de María el débito próximo de pecado, «ni la Escriptura tiene sentido sólido, ni los Padres explicación, y se trastorna toda la theulogia antigua y sana, y se introduce otra menos segura». Pero si estos lunares deslucen la argumentación intrínseca, no enflaquecen la aseveración de que toda la Orden Carmelitana profesa la opinión pía y pide a Roma su definición como dogma de fe [15].

A diferencia del Provincial de los Descalzos, el de la *Orden de los Carmelitas Calzados,* en su larga exposición al Papa, entre las razones que da para apoyar la opinión piadosa, apunta la siguiente:

> «Praemitam (relictis variis rationibus quas Sancti et Doctores adducunt) turbam magnam sanctorum, doctorum, theologorum classicorum unanimiter affirmantium beatissiman Virginem, Dei Matrem, non contraxisse debitum proprium ad peccatum originale, non obstante quod fuerit a suo et Dei Filio redempta: Immo uniendum esse ad eius purissimam Conceptionem attributum Inmaculatae».

También invoca este carmelita, en el argumento de tradición, la autoridad de San Cecilio mártir, basada en los falsos cronicones. Más solidez tiene el argumento tomado de los actos de los Papas.—En último lugar apunta lo que él llama una no leve congruencia, aducida, escribe, pór dos eminentes cardenales sobre el adagio de que *filii matrizant:* los hijos salen a la madre. Los dos cardenales son Toledo sobre las palabras de San Lucas, *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum,* etc...; y Lugo, tomo III de *Verbo Inncarnato,* cuyas palabras se citan bastante en extenso.

Digamos también aquí, que, más que los argumentos intrínsecos aducidos, valen los extrínsecos y el testimonio de que toda la Orden Carmelitana profesaba la opinión piadosa y pedía su definición como dogma de fe [16]. En la carta al Rey se excusa de no haber mandado antes la del Papa: pensó entregarla en propias manos al Obispo de Cádiz.

> «Si no va con la inteligencia y doctrina [que] pide el caso, admita Vuestra Majestad el afecto y devoción que es grande, y el gusto con que se ha hecho; que ésa le assiguro es de corazón, como particular hijo de la Virgen y muy deseoso de servir a Vuestra Majestad» [17].

15. Barcelona, 1656, octubre, 15.—Original, f.^{os} 115 y 116.
16. Barcelona, 1656, agosto, 20.—Autógrafa, f.^{os} 44 y 45.
17. Barcelona, 1656, setiembre, 2.—Autógrafa, f.° 43.

También el *Provincial de los Trinitarios,* Fr. Francisco de Sisternes de Oblites, recuerda en su carta al Rey la antigüedad de la creencia piadosa en su Religión:

> «La carta qué de V. M. recibí, su fecha en 10 de junio, ha causado grande consuelo espiritual en todos los religiosos que habitan los conventos de la Santísima Trinidad, que V. M. (que Dios le guarde) tiene en su corona de los Reinos de Aragón, por haber entendido que la Santidad de Alejandro VII, inclinado a la devota petición de V. M., se ha servido de permitir el uso del título de «Inmaculada», aplicado a la Concepción de María Santísima, artículo que confiesa nuestra sagrada Religión en 458 años que ha que se fundó, como consta del Oficio que deste misterio se halla en nuestro breviario antigo; tres veces cada día le celebramos, y con expresión aplicamos el título de la *Inmaculada* a la Concepción. Y si nuestra Religión lleva la antelación a todas las mendicantes en antigüedad, también en la defensión deste misterio, como se echará de ver en el libro que dello escribió Fr. Roberto Gagüino, que fué de los primitivos Generales».

Con todo rendimiento y humildad suplica a Su Beatitud esta provincia de Aragón con encarecimiento [la resolución de este asunto] representándole los escándalos sucedidos y que se pueden suceder» [18].

Ya antes recogimos lo que el *Provincial de los Mínimos* de San Francisco de Paula en Cataluña escribía sobre los medios de procurar eficazmente que se lograra el intento de Felipe IV. En la carta que escribe al Monarca le dice haber mandado que la del Rey se leyese en todos los Conventos; «y fué común a todos los religiosos, y excedió el júbilo que tuvieron, en particular de saber que ya nuestro Santo Padre Alejandro VII haya permitido el uso del título de *Inmaculada* a la Concepción de la Virgen Santísima» [19].

Con estilo un tanto encrespado, Fr. Basilio de Teruel, Provincial de los *Capuchinos de Aragón,* fustiga a los maculistas, recordando la «impostura» del decreto de la Inquisición General.

> «Hidalga y augustamente sale en campaña V. M. (contra la ignorancia), aunque ciega, poderosa enemiga, peleando, así con las armas de las plumas de sus vasallos, como con su real autoridad, para que quede manifiesta al mundo la inocencia de tal Reina, y la difina por libre de aquella impostura la Santa Sede, único remedio de la paz de la Iglesia y destierro de los disturbios y escándalos que solicita el enemigo della».—«Y aunque a este honorífico empleo de la defensa de María, sigue diciendo la carta, se

18. Valencia, 1656, setiembre, 5.—Autógrafa, f.º 130.
19. Barcelona, 1656, julio 15.—Autógrafa, f.º 88.

consagraron reverentes muchos católicos príncipes, como los emperadores Constantino, Teodosio, Marciano, León, Justiniano, Flavio Constantino, —unos protegiendo su Divina Maternidad; su entereza de cielo, otros; pero deja V. M. muy atrás, y sagradamente invidiosas aquellas púrpuras, propugnando el punto más delicado y sensible (a juicio de entrambas Cortes) de la honra; pues lo es la limpieza de tanta estimación a nuestra Reina, que gustosa renunciara el serlo y cediera a cuantos privilegios el Príncipe de las eternidades, su Hijo, liberal le franqueó, por no mirarse un instante sin las galas y rica prenda de la gracia».

Ese celo por la gloria de María le había heredado Felipe IV de los reyes sus antecesores. «El señor Rey D. Juan el Primero de origen, con valor sin segundo —particulariza el comunicante—, vibró su real estoque contra los que en sus coronas, si no sacrílegos irreverentes sí, osasen desnudar esta Señora, de las galas de su original inocencia». Don Felipe III y Doña Margarita, padres del Rey, habían sido «los primeros que instaron a la Santa Sede por la definición de este misterio...

«Obedeciendo las reales órdenes de V. M. esta su menor, aunque en afecto mayor Provincia de Valencia, ha echado su cornadillo, esforzando con sólidos fundamentos la presente causa...—*Morior, si vincis,* dijo un valiente soldado sobre el Ródano a Cayo César. Más segura tiene V. M. la victoria, cuando el Príncipe Cristo ya murió, y con mayor cariño, por la preservación de su regia Madre, que por empleo otro alguno de cielo y tierra» [20].

* * *

Con las de estos Superiores Provinciales, juntamos las cartas que escriben varios otros, abades o priores de monasterios independientes.

Tal, por ejemplo, el *abad de San Victoriano* (Huesca), Fr. Ignacio, que dice al Rey:

«A la aspereza de estos Pirineos, no han llegado, Señor, las voces de los escándalos y turbaciones que ha originado la variedad de inteligencias y disputas acerca de este soberano misterio. Sólo se han oído los ecos, con entrañable dolor que a una verdad tan favorecida de la Iglesia, tan venerada de los fieles y tan hija de V. M. y de sus ascendientes gloriosos, haya quien, menos piadoso, se oponga.—Cuarenta lugares obedecen a V. M. en el distrito deste su Real Monasterio; y en todos ellos, por la misericordia divina, está tan viva y fervorosa la fee deste misterio sagrado, que, por la verdad dél, aun el menos devoto (que soy yo), mil veces derramaría su sangre» [21].

La exposición que dirige al Papa es sólida y afectuosa. Pondera lo que

20. Valencia, 1656, julio, 25.—Autógrafa, f.° 132.
21. San Victorián (Huesca), 1656, julio, 6.—Autógrafa, f.° 13.

la causa debe al decreto reciente de Alejandro VII. «Pero esto, añade, Beatísimo Padre, aunque aumenta la devoción y la certeza, no llena el deseo. «Fidelium animi maiora, immo suprema, de te erga Deiparam spectant». Rápidamente apunta los argumentos en que descansa la piadosa creencia y concluye: «Quid amplius desideratur, Beatissime Pater, ut de fide credamus, Dominam Nostram a noxa originali servatam? Sane, quod ita factum a Deo ob merita Christi, quantocius de fide definias» [22].

Largamente escribe al Papa y al Rey el *abad de Poblet*, no aduciendo argumentos en pro de la opinión piadosa, «que de ellos, dice al Rey, no necesita, siendo materia tan adelantada ya y metida a las puertas de la verdad católica»; sino sugiriendo remedios para cortar escándalos y disturbios. Hace historia de los que, con este fin, se habían puesto por Gregorio XV, prohibiendo defender en público la opinión contraria. Pero el mismo Pontífice, en 1622, concedió licencia a los Religiosos de la Orden de Predicadores en su Bula *Eximiis* de 28 de junio, «para que en sus conferencias privadas y entre ellos solos pudieran tratar de la materia, afirmando dicha opinión» menos piadosa.

> «De lo cual, añade, quizás han nacido después acá los escándalos entre los fieles, y en particular el que, de pocos años a esta parte causó, el entender se había reparado por algunos en que la excelencia de «*Inmaculada*» no se había de atribuir a la Concepción, sino a la persona de María Santísima, que han sido bien menester grandes auxilios de Dios para detener los ánimos de los fieles, que, encendidos con su devoción y irritados con tal reparo, no hiciesen algunos arrojamientos más de lo que han hecho, contra los que entendieron ser inventores de la novedad».

Remedio inmediato sería que Alejandro VII mandara revocar dicha licencia; «hasta que la Santa Sede Apostólica se digne de darles (a los fieles), el mayor remedio a su aflicción y cumplimiento de consuelo, definiendo por verdad católica tan glorioso y singular misterio» [23].

Eso mismo, aunque en orden inverso, le dice al Papa: 1.º, que, a su juicio, el único remedio eficaz que resta es la definición; 2.º, que, entretanto, se revoque el privilegio concedido a los Dominicos y se confirme en todo la Bula de Gregorio XV *Auditis votis* [24].

> «Ingrato sería, comienza diciendo al Rey el *abad de Nuestra Señora la Real de Mallorca*, —ingrato sería a la leche con que me ha criado la Religión, mi Madre, para defensa de la pureza

22. San Victorián (Huesca) *Pridie nonas Iulii* (julio 6).—Autógrafa, f.os 14 y 15.
23. Poblet (Tarragona), 1656, setiembre, 4.—Autógrafa, f.os 92 y 93.
24. Poblet, 1656, setiembre, 4.—Autógrafa, f.os 94 y 95.

y limpieza de la Concepción de María Santísima, Señora y Patrona nuestra, si no me ajustase a la devoción grande y celo santo con que cela y patrocina V. M. tan celebrado misterio...».—Las plumas ilustres de la Cogulla Benedictina habian alentado el fuego por la defensa del misterio.—«Y, sin duda, esto movió a la Majestad de Felipe III..., enviando por embajador a Fr. Plácido de Tosantos, monje de nuestra sagrada Religión, su predicador, para que la Santidad de Paulo V determinase la Concepción Purísima. Y ¿quién duda que sepultar entonces Su Santidad la opinión contraria, mandar se pusiese silencio a las disputas, prohibiéndolas en los púlpitos y condenándolas en los cabildos, no fuesen principios para que, en esta ocasión en que V. M. envía por embajador al Obispo de Cádiz, electo de Plasencia, declare con artículo de fe tan aplaudido misterio? [25].

Del *abad de San Salvador de Breda* (Gerona), Fr. Jaime Meca, no tenemos la carta que escribió al Rey. En cambio tenemos la que escribe al Obispo de Cádiz, designado embajador para Roma.

«Doy aviso a V. I., le dice, cómo escribo a Su Santidad, y juntamente tener escrito a S. M., que el remedio eficaz y único para acudir a la raíz de los escándalos pasados y de los que en adelante se puede temer, [ha de ser] declarando y definiendo la Santa Sede Apostólica la verdad del sagrado misterio, pues los más de los doctores sienten ya ser próximamente definible, por venir la Santa Iglesia también en que el título de *Inmaculada* se aplique a la palabra Concepción...»

Rápidamente apunta los argumentos más sólidos en que estriba la opinión piadosa [26].

Los mismos indica brevemente en la exposición dirigida al Papa, después de afirmar que el único remedio para arrancar de raíz los escándalos sería la definición: «puesto que la mejor parte del pueblo cristiano y, sobre todo, de la gente piadosa y docta, cree que es próximamente definible, como puede verse confirmado en los doctores que escriben acerca de este misterio sabia y eruditamente» [27].

«Este convento y los vasallos que tiene, dice al Rey Fr. Rafael Abarca, *abad de Santa Fe* (Granada), somos tan devotos de esta festividad, que, si se ofreciere, perderemos todos las vidas en su defensa, sin que nos quede sombra alguna de duda en que no estén muy seguras, quietas y satisfechas nuestras conciencias; y, si algún escrúpulo tuviera, diera razón a V. M.» [28].

25. Abadía de Nuestra Señora la Real, de Mallorca, 1656, julio 20.—Autógrafa, f.º 5.
26. Barcelona, 1656, setiembre, 1.—Autógrafa, f.ºs 89 y 90.
27. Barcelona, 1656, *Kalendis Septembris* (setiembre, 1).—Autógrafa, f.ºs 96 y 97.
28. Convento de Santa Fe (Granada), 1656, junio, 20.—Autógrafa, f.º 17.

Desde el *Monasterio Cisterciense de Santas Creus* (Tarragona) escribe su abad Fr. Antonio de Suélvez:

> «Siempre he entendido con sencillez cristiana que el nombre de *Inmaculada* cae sobre su Concepción; y que esto es lo que, por singular, se venera en la Iglesia, y España piadosamente cree a imitación de su Rey, pues ser sin mácula la que es Madre de Cristo, fuera de asegurarlo la santidad de María, lo supone la fe; y así, no le dejaremos nada a la devoción ni al misterio» [29].

Fray José Bover, *abad de Serrateix* (Tarragona) dice al Rey el 8 de julio:

> «Si bien el celo de la verdad, y más de ésta de que se sigue tanta gloria a la Madre de Dios, será bastante estímulo, para que no deje yo cosa que juzgue pueda favorecer un punto su definición; pero el mandato de V. M. avivará mi sentir y devoción, para que vuele con más afectos y gusto a trabajar en servicio de María y de V. M.» [30].

Al Papa, después de pedirle sencillamente la definición, le dice:

> «Nihil, profecto, Vestra Beatitudo christiano orbi gratius; nihil piorum omnium votis exultatius, nihil denique Apostolica Sede dignius praestare poterit, quam si, pulsis dubitandi nebulis, singularem hanc Deiparae gloriam concedat, statuat» [31].

Del mismo *Fr. José Bover* hay en nuestra colección una carta dirigida al Ilustrísimo de Cádiz, donde le anuncia el envío de su carta para el Papa y añade:

> «Confío tendrá buen suceso la definición por artículo de fe de la Concepción en gracia de María, Señora Nuestra. Que, aunque es verdad que, en el año de 1653, estando en Roma provisto de esta su Abadía, me dió el Obispo de Bonyarea, por orden del Emmo. Señor Cardenal Espada, una copia de un proceso enviado de España, en defensa de la palabra *Immaculata* aplicándola al instante último unitivo *secundum nostrum concipiendi modum* que la alma de la Virgen Santísima se unió con el cuerpo o materia prima, si fué en aquel instante Inmaculada y sin mancha original, o no (a donde, como sabe V. Ilma. está la dificultad): a cuya (consulta) dije mi razón y parecer; pero dióme el agente de S. M. en este tiempo una carta, que me vinise a la residencia, que era orden de S. M. Y como tan deseoso de obedecer las reales órdenes, luego me puse en camino: y ansí, hasta ahora no sabía claramente que

29. Monasterio de Santas Creus (Tarragona), 1656, agosto, 4.—Autógrafa, folio 73.
30. Monasterio de Serrateix (Tarragona), 1656, julio, 8.—Autógrafa, f.º 77.
31. Monasterio de Serrateix, 1656, *nonis iulii* (julio 7).—Autógrafa, f.º 78.

el deseado título de *Immaculata,* para nuestro bienaventurado Padre Alejandro VII fuese el uso declarado y corriera entre los fieles (declaración muy santa); que para no cansar a vuestra señoría Ilma. no envío el memorial del voto y parecer que di entonces (si no fuera que V. S. Ilma. me lo mandare)» [31] bis.

El abad del *Real Monasterio Cisterciense de Valdigna* (Valencia) había recibido la carta del Rey por intermedio del Duque de Montalto, Virrey de aquel Reino:

«Rogaremos a Dios en este Monasterio con muchas veras ayude y favorezca los santos pensamientos de V. M.; y a la Virgen María, pague a V. M. su gran devoción y los servicios que le hace, alcanzándole gracias lo primero para merecer el reino de la gloria, y para el acierto en el gobierno de estos reinos de V. M.» [32].

Al Papa escribe, «a pesar de ser el más humilde de los abades»:

«Causa enim ea est, quam communis piorum christifidelium commendat devotio. Immo est causa nostri Ordinis cisterciensis cui sacra Virgo non dedignatur esse Patrona».

Sabedor de los disturbios habidos con ocasión del molesto decreto de la Inquisición, pide con todos sus religiosos que ponga remedio con mano enérgica.

«Hoc speramus de vestra benignitate, in qua fiduciam talem habemus, qualem in nullo praedecessorum vestrorum a multis retro temporibus habuisse videamur» [33].

La última carta que recoge nuestra colección viene de la *Real Cartuja de Valdecristo* (Segorbe, Castellón). Todos sus moradores suplican al Rey ponga su real intercesión «para que Su Beatitud les consuele, determinando con piedad, prudencia y justicia lo que tanto deseamos».—Escriben a Su Santidad la carta, cuya copia acompañan (Valencia, 4 de julio de 1656, Fr. José de Villar, Prior de la Cartuja de Valdecristo» [34].

* * *

Algo más rápidamente quisiéramos dar a conocer lo que escribían al Rey los Cabildos; aunque, habiendo de dar el texto de sus respuestas, que es lo que verdaderamente puede interesar, la exposición no podrá ser muy breve.

31 bis. Serrateix, 1656, julio 8.—Al Obispo de Cádiz, f.º 79.
32. Valencia, 1656, agosto 12.—Autógrafa, f.º 61.
33. Valencia, 1656, *XVII Kalendas Augusti* (Julio, 16).—Autógrafa, f.ºs 62 y 63.
34. Valencia, 1656, julio, 2.—Autógrafa, f.º 186.

También la mayoría de los Cabildos, con dos o tres excepciones, la forman los de la Corona de Aragón.

> «La devoción que el *Cabildo de esta santa iglesia de Origüela* tiene y siempre ha tenido al misterio de la Concepción Inmmaculada... es tan afectuosa, escriben sus capitulares, que, si por sí sola esta Iglesia hubiera podido diligenciar de la Santa Sede la última resolución canonisada de este misterio, hubiera aplicado todos los medios posibles para conseguirlo. Pero no han faltado, ni faltarán jamás, en nosotros, estos deseos».

Así se lo manifiestan al Papa en la carta que le escriben. «Y nos prometemos que, con las diligencias que Vuestra Majestad mandará hacer, no será necesario mayor, ni más eficaz remedio» [35].

Al decir del *Cabildo de Albarracín*, las excelencias que campean en la Corona de Felipe IV «las experimenta la Católica Monarquía, con asombro, pasmo y universal edificación; pues en tiempo que sobre los reales hombros de Vuestra Majestad descansa tan grave peso de cuidados concernientes al bien común, a la reducción y concordia; tan preferido es éste, como si fuera sólo...

> «En esta Catedral de Santa María de Albarracín es, Señor, tan antigua la fe, y constante y firme confesión de la pureza de la Reina del Cielo, cuanto su erección y fundamentos. Esta doctrina generalmente se predica, constantemente se defiende, fervorosamente se venera, y estando en las declaraciones de los Sumos Pontífices como si estuviera decretada, tiene la Concepción Purísima raíces profundas en el pecho». Al Papa «se escribe oiga nuestros ruegos y súplicas definiendo la pureza de la Virgen Santísima, pues en este siglo dichoso se puede prometer la asistencia del Espíritu Santo, que mueve el de vuestra Majestad a tan divinas instancias» [36].

La devoción a la Concepción Inmaculada, dicen al Papa, tiene profundas raíces en la Catedral de Albarracín. «Quapropter contra pietatem et communem omnium sensum aliud effari, sentire aliud, letale crimen judicatur». Piden, pues, que «para común alegría de todos se digne definir esta verdad» [37].

En la pretensión del Monarca, dice el *Cabildo del Pilar*,

> «esta santa Iglesia con especialidad es interesada, por ser la primera basílica que se consagró a la Reina de los Angeles y el

35. Orihuela (Alicante), 1656, agosto, 1.—Original, f.º 18.
36. Santa María de Albarracín (Teruel), 1656, julio, 6.—Original, f.º 21.
37. Santa María de Albarracín, 1656, julio, 6.—Original, f.º 23.

primer santuario donde se predicó la pureza de su Concepción Inmaculada; y sus capitulares juran defenderla» [38].

Escribiendo al Papa, el Cabildo se detiene, ante todo, a fijar el objeto de la fiesta de la Concepción.

«Qui hoc festum celebrant tam Episcopi, Ecclesiae, Clerus et Religiones, quam populus christianus, communiter existimant id quod in hoc festo venerantur esse sanctitatem Beatae Mariae in instanti Conceptionis, sive praeservationem eiusdem ab originali macula; et hoc esse quod Ecclesia venerandum proponit fidelibus». Algunos tratan en estos tiempos de perturbar esta firme y común persuasión, «scripto et praelo, affirmantes objectum quod Ecclesia celebrandum proponit in festo Conceptionis non esse nec fuisse praeservationem Beatae Virginis a peccato originali, sed aliquid indifferens utrique sententiae».

De esta opinión se siguen graves perturbaciones y escándalos; por tanto, piden a Su Santidad que los remedie, «verum huius rei sensum declarando et proponendo fidelibus, ad tollendas animi dubitationes et fidelium contentiones ac discordias» [39].

La *Iglesia de Huesca,* por la misericordia de Dios:

«no había participado de los escándalos espirituales y turbaciones temporales que habían padecido muchas iglesias en España por las dudas y controversias que se habían movido acerca del misterio de la fiesta de la Inmaculada Concepción». Pero «la singularísima devoción, dicen los capitulares, que tenemos a este santo misterio, y fe de que nos ha librado nuestro Señor de peste dos veces por intercesión de la Virgen Santísima con el atributo de su Inmaculada Concepción (cuya fiesta celebramos con rito de primera clase, con procesión y toda la grandeza posible por voto y juramento que tenemos repetido), nos mueve a desear sumamente que Su Santidad interponga su decreto para la mayor exaltación de este santo misterio» [40].

Esta singularísima devoción de la Iglesia de Huesca es la que alegan en la exposición al Papa, para pedir, que, mientras la controversia no se defina, al menos se dé un especial decreto que quite la ambigüedad sobre el objeto de la fiesta. Porque, cuanto más el pueblo español se esmera en celebrarla, tanto más la opinión contraria

«sparsis undique libellis, anxie studet ingerere: Romanam Ecclesiam, in festo Conceptionis, pro venerationis objecto non ha-

38. Zaragoza, 1656, junio, 29.—Original, f.° 29.
39. Zaragoza, 1656, *V Kalendas Iulii* (Agosto, 9).—Original, f.os 30 y 31.
40. Huesca, 1656, agosto, 6.—Original, f.° 47.

bere praeservationem ab originali in primo instanti; sed aliud omnino indifferens, veluti sanctificationem abstrahentem. Quod absurdum adstruere tentant Gregorii XV diplomate, dicentes, eo ipso quod Gregorius Papa in officio ab omnibus nomine Concepcionis utendum decrevisset, antiquam nominis significationem mutasse, aliamque utrique sententiae convenientem intellexisse» [41].

La carta del *Cabildo de Ciudadela de Menorca* es de las más expresivas sobre la devoción del pueblo a la Inmaculada.

«Es, Señor, tan entrañable la devoción que en esta isla se tiene a este misterio, que se tiene y reputa y solemniza como si ya fuera proposición de fe, y con este sentir se tiene la Virgen Santísima por Patrona del Reino, y por consiguiente desta isla, debajo de este título de Inmaculada Concepción, que solemniza como fiesta de precepto; y los jurados de la isla en nombre de todos los naturales della han jurado con público juramento, sometidos a la censura de la Iglesia santa, de tener y defender *viribus et posse* el dichoso misterio; y, a oír cosa en contrario, sería para todos escandalosa y como herética. Está, por la divina misericordia de Dios, este misterio tan impreso en el corazón de todos, que la ordinaria salutación es: «Alabado el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora». Y así, no tenemos en esta isla de qué celar ni dudar en este misterio, de que damos infinitas gracias a su Divina Majestad; y a Vuestra Majestad, del fervoroso celo e intento que lleva se declare este misterio por proposición de fe por la Sede Apostólica» [42].

Por estas razones piden al Papa la definición del misterio, sumándose a la demanda del Rey [43].

«Cuánta sea y haya sido y cuánto crezca cada día la devoción a la Inmaculada Concepción en todos los fieles y principalmente en los españoles, lo hubiéramos querido atestiguar nosotros en persona postrados a los pies de Vuestra Santidad. Lo dicen —así escriben los capitulares de *Jaca*—, las obras, y no se puede ocultar a Vuestra Santidad. Para contrarrestar las opiniones de algunos (levibus nitentium, ut credimus, fundamentis) acuden con el Rey católico a pedir la definición del misterio» [44].

Así se lo participan en la carta al Rey [45].

La exaltación del misterio de la Inmaculada Concepción, dice el *Ca-*

41. Huesca, 1656, *VIII idus Augusti* (agosto, 6).—Original, f.os 40 y 41.
42. Ciudadela de Menorca, 1656, agosto, 14.—Original, f.° 33.
43. Ciudadela de Menorca, 1656, *Pridie idus Augusti* (agosto, 12).—Original, folio 34.
44. Jaca (Huesca), 1656, *idibus julii* (julio, 15).—Original, f.° 69.
45. Jaca, 1656, julio, 16.—Original, f.° 67.

bildo de la Colegial de Alicante, ha muchos años que su Iglesia la desea, solemnizando tan santo misterio.

> «Pero, en particular desde el año 1628, en el cual hizo juramento este Cabildo de Vuestra Majestad en manos del Obispo de Origüela que entonces era D. Bernardo Caballero de Paredes, de defender la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora, sintiendo ser inmune de la culpa original, prevenida de la gracia en el primer instante de su Concepción y animación santísima; cuya verdad está tan arraigada en nuestros corazones que, cada día, se va aumentando en ellos, con deseos de ver en los felices días de vuestra Majestad la mayor exaltación de este misterio». Así se lo piden con humildes súplicas a Su Santidad [46].

Muy brevemente el *Cabildo de Zamora* agradece «el celo religioso y catolicísimo» con que cuida el Rey «de que en los corazones de todos se estampe el misterio de la Inmaculada Concepción sin contradición alguna». En la carta que acompañan para Su Santidad, le suplican «se sirva de proveer remedio en una materia de tanto peso y tan vidriosa, que casi todo el pueblo tiene por de fe el haber sido la Madre de Dios concebida en gracia» [47].

Más brevemente aún escribe el *Cabildo de Almería:*

> «En ejecución de lo que Vuestra Majestad nos manda por su carta de 29 de julio, remitimos la inclusa para Su Santidad, y quedamos rogando a Dios Nuestro Señor que Vuestra Majestad vea en sus días cumplidos tan repetidos deseos con la definición del misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santa María, Madre y Señora Nuestra» [48].

> «Damos a Vuestra Majestad infinitas gracias, escriben los capitulares de *Tarazona,* que es servido con su católico celo enfervorizar nuestra devoción y procurar el día más alegre para toda la cristiandad. Escribimos a Su Santidad la inclusa, suplicándole humildemente premie la devoción de Vuestra Majestad y consuele a los hijos de la Virgen Santísima» [49].

Y, en efecto, así se lo piden al Papa.

> «En la iglesia de Tarazona, le dicen, aun antes del decreto de Sixto IV que extendió la fiesta a la Iglesia universal, ya se celebraba ésta con singular devoción de la ciudad y de los pueblos de la comarca. Nacida en tiempos antiguos, esta devoción arraigó fir-

46. Alicante, 1656, julio, 16.—Original, f.° 65.
47. Zamora, 1656, setiembre, 7.—Original, f.^{os} 85 y 86.
48. Almería, 1656, agosto, 19.—Original, f.° 87.
49. Tarazona, 1656, agosto, 4.—Original, f.° 100.

memente en los corazones de los aragoneses, y en todos los reinos de España; como que se cree haber tenido principio en la predicación de S. Pablo».

Lástima que de esta creencia no se alegue más argumento que el del cronicón de Flavio Dextro.

Con la duda suscitada acerca del objeto de la festividad, «inimicus zizania seminat, uniformitatem destruit, et variis scrupulis atque prolixis altercationibus fideles animos conturbat et angit. Maxime cum in Ecclesiis omnibus Hispaniae et Religionibus (una dempta) praeservationem Conceptionis Virginis Mariae a peccato originali, a tempore Sixti IV sub nomine festivitatis Conceptionis coluerint et intellexerint, non repugnante Sede Apostolica; immo potius consentiente et plurimis indulgentiarum privilegiis favente. Quod cum ita sit, ansa fortasse praeberetur haereticis, ut Ecclesiae Romanae illuderent, permittenti fidelibus festum cum ambiguitate ac sine determinatione ulla motivi festivitatis celebrare» [50].

«En esta iglesia, ciudad y obispado [de *Teruel*] ha echado tantas raíces la devoción de la Inmaculada Concepción, que siempre se le ha dado este título a la Virgen Santísima con igual sentir y consuelo de todos, sin que sobre esto haya habido ningún género de dudas, escándalos ni altercaciones; antes bien, se halla que ha más de doscientos años, en esta ciudad, don Francés de Aranda, uno de los electores del serenísimo Rey Don Fernando, de gloriosa memoria, dejó renta para festejar la fiesta el día de la Concepción; con que se ha celebrado y celebra con particular devoción de oficios y sermón, concurriendo a ambas cosas toda la ciudad con singular afecto y devoción» [51].

Al Papa, en carta muy breve, le piden la definición [51 bis].

«En la conformidad que Vuestra Majestad nos manda por su real carta de 16 de junio pasado, dicen los capitulares de *Valencia*, escribimos a Su Santidad, sea servido, atentos los motivos tan grandes y razones que hay para difinir el artículo de la Inmaculada Concepción, de declararle; lo que le suplicamos con vivas demostraciones, y pedimos consuele estos reinos y provincias con dicha declaración, que será el único medio para aquietar las conciencias de los fieles y darle a la santísima Virgen, Madre de Dios y Señora nuestra, título tan debido» [52].

50. Tarazona, 1656, *pridie nonas Augusti* (agosto, 4).—Original, f.º 101.
51. Teruel, 1656, julio, 6.—Original, f.º 102.—«Sobre Fr. Francés de Aranda (en el siglo don Francisco Fernández Pérez de Aranda), véase a Tarín y Juaneda, D. Francisco, [en el claustro Fr. Bernardo], *La Cartuja de Porta-Coeli (Valencia). Su historia y, obras de arte que encierra.* Valencia, Editorial Prometeo; sin año, en 8.º, 160 pp., p. 117; y Valencia, Manuel Alufre, 1897, en 8.º». (Nota de los autores del Catálogo).
51 bis. Teruel, 1656, *nonis Iulii* (julio, 7).—Original, f.º 103.
52. Valencia, 1656, agosto, 29.—Original, f.º 122.

El deán, canónigos y cabildo de la Colegiata de *Gandía* se expresan en estos términos.

> «Con la puntualidad posible hemos obedecido a Vuestra Majestad escribiendo a nuestro Santísimo Padre Alejandro VII, significándole vivamente nuestro afectuoso deseo y especial devoción al inescrutable misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Señora nuestra, refiriéndonos, en todo, al Obispo de Cádiz, electo de Plasencia, embajador de Vuestra Majestad en esta causa» [53].

Dos motivos singulares alega el *Cabildo de Lugo* de su devoción a la Inmaculada: el origen de su Iglesia del tiempo del Apóstol Santiago, y el privilegio, casi único, de la exposición día y noche del Santísimo Sacramento en su catedral. Véanse sus palabras textuales:

> «La obligación con que nos hallamos a defender y celebrar la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios y Señora Nuestra, no sólo es la general que asiste a todo el pueblo cristiano, sino muy particular, por ser la fundación desta santa Iglesia, del tiempo de nuestro único Patrón Santiago, que con su doctrina (como en toda España) y de su discípulo San Capitón, nuestro primer prelado, instituyó fiesta a la verdad deste misterio: a que se añade ser la carne purísima de Cristo nuestro Señor la misma de su santísima Madre, y estar debajo de los accidentes consagrados, indivisa su pureza y continuamente de día y de noche patente en esta santa iglesia de tiempo inmemorial; que todo funda el antiguo y especial empeño que tenemos de venerar con todo culto la santidad en el primer instante de su ser» [54].

Con las súplicas de los cabildos eclesiásticos vamos a juntar la de los *Diputados del Reino de Aragón*. Escriben al Papa, y la exposición está escrita en latín.

Empiezan recordando la venida de la Santísima Virgen a Zaragoza en carne mortal y el regalo de su santa imagen sobre el Pilar.

> «¿Qué obsequio habrá tan grande, exclaman después, que de nosotros, en modo alguno ingratos, no exija, con todo derecho, este singular afecto de la piadosísima Madre para con nuestra gente? Cierto, entre todos los reinos del orbe cristiano que más religiosamente obedecen a Vuestra Beatitud y reverencian el supremo imperio de los Romanos Pontífices, a ninguno, seguramente, cede el de Aragón en defender con todas sus fuerzas la Inmaculada Concepción de la Virgen María».

Recuerdan de pasada, además, los innumerables mártires y la capilla

53. Gandía (Valencia), 1656, julio, 15.—Original, f.º 134.
54. Lugo, 1656, abril, 21.—Original, f.ºs 123 y 124.

del Pilar; la devoción de los reyes de Aragón a la Inmaculada; los públicos decretos de todo el reino en las Cortes generales que establecían con gran aplauso de los pueblos la opinión piadosa, y la menos piadosa la rechazaban con igual consentimiento.

> «Adeo, concluyen, ut, si paucos e Dominicana Familia excipiat Sanctitas Vestra, nullus omnino in Aragonia sit qui ad Piam asserendam vel profuso sanguine non sit paratus. Quin et de ipsis dominicanis, plerique sanctitate et doctrina praestantes, nobiscum consentiunt».

Con gusto, pues, secundan las gestiones de su Majestad Felipe IV, III de Aragón, y de su embajador extraordinario en este asunto.

> «Iam vero Nos, inter addictissimos Beatitudini Vestrae non postremi, quos Deus Optimus Maximus, licet immerentes, ad Aragoniae regimem evexit, muneri nostro non aliter satisfacturos esse censuimus, nisi communibus Regis catholici, ecclesiarum, religiosorum ac militarium Ordinum, aliorum regnorum, provinciarum, urbium et academiarum votis, quae se voto defendendae Purissimae iam dudum obstrinxere, nostra quoque vota ex animo adiungeremus».

No lleva firma ni fecha el documento, pero es indudablemente auténtico y refleja dignamente la devoción de todo el reino aragonés al misterio de la Concepción Inmaculada [55].

* * *

Pasemos, por fin, a examinar las cartas de los Prelados.

Ya, al comienzo de este estudio, dimos cuenta de las muy interesantes que, tanto al Rey como al Papa, dirigió el *Obispo de Vich,* Fr. Francisco Crespi, de la Orden de Predicadores.

Hermosas son también las que escribe el *Obispo de Barbastro,* don Diego Antonio Francés de Urritigoity.

> «Habiendo examinado, con particular cuidado y atención (el estado en que la cuestión de la Inmaculada se halla) en este Obispado, he hallado, dice al Rey, que, así en su santa iglesia como en toda la diócesis, es singular la devoción a este santo misterio, igual a la que todo el reino de Aragón conserva a esta Inmaculada Señora; lo cual ha sido en mí de particular consuelo, y motivado en mis feligreses igual devoción a la mía, que es entrañable en este punto desde mi niñez» [56].

55. Zaragoza, 1656, agosto.—Copia incompleta en letra de la época, f.os 127 y 128.

56. Barbastro (Huesca, 1656, agosto, 1.—Original, f.o 25.—Hermano carnal de este Prelado era el franciscano Fray Tomás Francés de Urritigoyti, autor de la siguiente obra, citada por Nicolás Antonio (*Bibl. Hisp. Nova,* II, p. 302): *Certamen scholasticum, expositivum argumentum pro Deipara continens, quae*

En la exposición a Su Santidad, Alejandro VII, recuerda rápidamente las pruebas de cuán arraigada está en la región, desde hace siglos, la devoción a la Concepción Inmaculada.

> «Testantur Serenissimorum Regum exempla clarissima, regni totius in generalibus comitiis statuta et plebis scita quam plurima, quibus pia opinio ingenti omnium ordinum plausu excepta, et minus pia pari explosa consensu; provinciales conventus, urbes, religiosi ac militares ordines, academiae et Ecclesiae propemodum universae, quae se voto obstrinxere illius, vel profuso sanguine, defendendae, donec aliud Romana decernat Ecclesia, quae fidei regula est et magistra veritatis».

Lejos de rechazar la opinión pía, la Iglesia la favorece: últimamente, el mismo Alejandro VII, con su declaración de que el título de *Inmaculada* recae no sólo sobre la Virgen, sino sobre su Concepción.

Esto supuesto:

> «mirum videri non debet, Sanctissime Pater, si Hispaniarum ac in primis Aragoniae incolae, terribiles proni exardeant in iras adversus eos qui quoquo modo tam carae Parentis gloriae audeant derogare; in eos et odia et arma convertant». El único remedio es ir a la definición. «Nullum autem aliud videtur reliquum, nisi ut faustissima vestri pontificatus auspicia felicissimique progressus tamdiu expetita Conceptioni Inmaculatae definitione coronentur. Quam profecto proxime definibilem esse tot inconcussa rationum momenta convincunt» [57].

> «...Escribo a Su Santidad, dice el *Obispo de Huesca*, en su carta al Rey, representándole algunos motivos, para que Su Santidad disponga con brevedad el tomar resolución en declarar el misterio que se desea de la Inmaculada Virgen Santísima desde el primer instante de su Concepción (como píamente cree esta iglesia y diócesi y celebra con oficio muy solemne con gran devoción de todos los fieles), para que cesen los inconvenientes y inquietudes que han ocasionado en otras partes las cuestiones y disputas que sobre esto se han movido» [58].

Al Papa le representa brevemente los motivos en que se apoya la opinión piadosa: entre ellos, el común sentir del pueblo cristiano «quae vox Dei nuncupatur». La ciudad de Huesca y toda la diócesis se ha obligado con juramento a defenderla *pro viribus*.

«*Itaque, Beatissime Pater, superest ut Sanctitas Vestra fidelium votis annuat, et hanc pientissimam opinionem circa Inmaculatam Deiparae*

de instanti conceptionis possunt controverti stylo scholastico et positiva speculatione.—Lugduni, apud Philippum Borde et socios, 1660, in folio.

57. Barbastro, 1656, agosto, 1.—Original, f.º 26.

58. Huesca, 1656, agosto, 6.—Original, f.º 51.

Conceptionem, ex tot momentis iam proxime definibilem, inter fidei dogmata adscribat...» [59].

Muy sencillamente, el *Obispo de León,* dice al Rey que escribe a Su Santidad; «pues nadie más que yo venera, afectuoso y humilde, el santo misterio, y desea crezca y se aumente en los fieles la devoción, culto y reverencia de la Santísima Virgen, Madre de Dios, y se eviten los tumultos y escándalos que en ocasiones ha habido» [60].

Brevísimamente también, el de *Almería* se limita a decir, al remitir la carta que escribe a Su Santidad: «Quiera nuestro Señor premiar, aun en esta vida el santo y piadoso celo de Vuestra Majestad, con el consuelo que comúnmente se recibirá viéndolo definido por la Santa Sede Apostólica» [61].

> «El Santísimo Sacramento, Señor, sea bendito y alabado por una eternidad, y aumente en el alma de Vuestra Majestad la devoción y amor deste soberano misterio de fe, con la buena disposición y frecuencia que le recibe, en agradecimiento de lo mucho que le debe su Imperial Casa, y el santo celo y mucha devoción con que procura Vuestra Majestad alcanzar de la Santa Sede Apostólica la mayor exaltación del santo misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima nuestra gran Madre, Señora, Patrona y Advogada...».

Así comienza su carta al Rey el venerable Martín de Funes, *Obispo de Albarracín.*—Remite al Obispo de Cádiz la carta para el Papa. No se le ofrece qué decir,

> «sino alabar mucho el santo y vivo afecto de Vuestra Majestad, con que tan de veras procura hacer este gran servicio a la Reina de los Cielos y Señora de los Angeles, asegurando por él su Patrocinio, y consolar a sus vasallos, tan deseosos, como yo, de ver declarado este punto a instancias de V. M.» [62].

Firma: «El Obispo Indigno de Santa María de Albarracín».

La carta del *Arzobispo de Zaragoza,* Fray Juan Cebrián, Mercedario, firmada con letra muy temblona dice:

> «*Muy digno de la piedad y grandeza de V. M. es el celo que muestra su real ánimo a la mayor exaltación del misterio de la santa Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Señora nuestra.*

59. Huesca, 1656, *VIII idus Augusti* (agosto, 6).—Original, f.os 52 y 53.
60. León, 1656, agosto, 10.—Original, f.º 55.
61. Almería 1656, agosto, 19.—Autógrafa, f.º 56.
62. Albarracín (Teruel), 1656, julio, 7.—Original, f.º 57.

Y, como los serenísimos señores reyes de éste de V. M., sus progenitores, fueron tan devotos deste santo misterio en que les imitaron sus vasallos, lo establecieron por fuero; y ha quedado tan heredado en todos, que, a más de tenerlo por cierto, por la misericordia de Dios en este reino no hay escándalos espirituales de dudas ni altercaciones que puedan representarse a Su Santidad, sino vivos deseos de verlo decidido con autoridad apostólica. Estos he representado en diversas cartas a la Santidad de Inocencio X y representaré de nuevo a la Santidad de Alejandro, todas las veces que V. M. me lo mande ordenar» [63].

El *Arzobispo de Valencia,* en la carta al Rey se limita a decirle que escribe a Su Santidad la que con ella remite [64].

Al Papa, después de recordar los remedios que la Sede Apostólica había procurado poner a los alborotos y escándalos ocasionados por la sentencia menos pía, entre ellos la disposición del mismo Alejandro VII respecto a la aplicación del título *Inmaculada,* le habla de este modo:

«*Perge, ergo, Pater Beatissime, perge, ultimamque manum, ut feliciter coepisti, tantae molis negotio, quamtum Deo inspirante licuerit, felicius impone. Efficaciora adhuc apud inexhaustum vestrae prudentiae penum remanent remedia. Quis vestrum moratur obex assensum? Materia est haec maturo examine iam discussa. Vix unus vel alter sententiam piam rationibus, etsi* frivolis, impetit. Praelati, Religiones, cleri principes, regna, populi, non in Hispania tantum, huic misterio ab incunabulis addictissima, sed in universa ecclesia, ex tota anima sua, ex tota mente et corde suo, in negativam conspirant sententiam» [65].

Extensa más que otra ninguna es la exposición que el *Obispo de Tortosa,* Fr. Gregorio Parcero, dirige al Papa; pero no parece que pudiera ser, ni con mucho, la más eficaz. Gran parte de ella se emplea en exponer, como prueba del misterio, un texto de San Gregorio taumaturgo: *Missus est servus incorporeus ad Virginem inmaculatam. Missus est a peccato liber ad corruptionis seu labis expertem;* otro de San Crisóstomo, acaso menos fuerte todavía: *Vide misericordiam Dei: antequam mulierem producat, participem illam facit imperii, et benedictionis honore dignatur.* Y otro tercero, de Beda, comentando las palabras: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Eso sí, a propósito de este texto, da la verdadera razón del privilegio concedido a María:

«¿Cómo se podrá creer que, escogiendo el Espíritu Santo a la Virgen soberana para su esposa; el Hijo, para su Madre; y todas las criaturas terrestres y celestes tomándola por su Señora sobe-

63. Zaragoza, 1656, junio, 26.—Original, f.° 126.
64. Valencia, 1656, julio, 4.—Copia en letra de la época, f.° 182.
65. Valencia, 1656, *IV idus Julii* (4 de julio).—Copia en letra de la época, f.° 184.

rana, que anduviese tan escasa la misericordia del Señor que con Eva se había mostrado tan liberal, que pueda presumir ninguno, que, no sólo en el primer instante de su santísima Concepción no la alcance la bendición de Dios, sino la maldición del pecado original, haciéndola esclava de la culpa, siendo concebida para Madre de la gracia? Esto, Padre Santísimo, sin más prueba, causa horror».

Y antes había dicho:

«Todo cuanto en esta materia se mira con piadosa atención asegura más su verdad. Fuera fácil hacer de eso inducción, si lo estrecho y limitado de un papel diera lugar, discurriendo por las razones que prueban lo definible; por las revelaciones de los Santos que lo canonizan; y por el sentir de los doctos y las escuelas que lo aseguran».

Y ya desde el principio, después de reflejar el júbilo con que había sido recibida la exaltación de Alejandro VII, exclamaba:

«Cesen ya, Beatísimo Padre, los reparos que entorpecen la favorable resolución en esta materia, de que los herejes han sacado tan perniciosas consecuencias para deslustrar lo restante de las acciones soberanas de la Reina del Cielo; los ignorantes, tibiezas; y los doctos, escándalos, siguiendo el encuentro de las voluntades al de los entendimientos. Callen los altercados humanos, adonde la Iglesia Santa y común sentir de los fieles levanta la voz y habla tan claro: que no es justo, que la opinión que favorece el cielo, procure despintarla el tesón de los hombres ni ofuscarla su desvelo» [66].

Con más brevedad y sencillez escribía el *Obispo de Orihuela,* Don Luis Crespi, que, como ya indicamos, vino a ser el Embajador extraordinario de esta causa.

El decreto o mandato del Papa de que el apelativo «Inmaculada» se aplicará no sólo a la Virgen, sino también a su Concepción, había calmado un tanto los altercados y escándalos desencadenados por el decreto de la Inquisición de 1644.

«Non sunt tamen penitus sedata dissidia; non sunt evulsae occasiones rixarum. Nam etiam nunc ocurrunt offendicula quibus non leviter piorum affectus cruciantur, dum auditur divulgari a nonnullis objectum festi Conceptionis non esse sanctitatem Virginis in illo primo instanti. Non enim possunt aequo animo ferre fideles rem hanc quam uti certam a maioribus acceperunt, audierunt in suggestis, didicerunt in gimnasiis, adhuc in dubium verti posse. Et sane, nullus videtur locus dubitationi relinqui, cum per Sedem Apostolicam liceat Conceptionem ipsam Sanctam Immacu-

66. Tortosa, 1656, setiembre, 30.—Original, f.os 110-113.

latamque vocari. Consequens enim est illi objecto cultum deferendum, cui concesum est sanctitatis nomenclatura decorari».

Pide, pues, al Papa que corone su obra y dé la última mano a este negocio. Nada tan eficaz para el remedio de tantos males como la exaltación de la Virgen Beatísima:

«Et quae maior quam huius mysterii definitio? Ad quam posse iam Sedem Apostolicam accingi in opusculo de illius definibilitate quem edidi fuse lateque disputavi» [67].

En la carta al Rey, descubriendo, cómo se le mandaba, su sentir acerca del objeto de la fiesta, escribe:

«Lo que mi devoción y celo me dicta en este santo intento de V. M. es, que no se debe admitir la más leve duda en que el motivo de la fiesta de la Concepción que celebra la Iglesia es la santidad de la Virgen en su Concepción, con preservación de la culpa original; pues es indudable que llama santa a la Concepción de la Virgen, y la Iglesia siempre tiene por motivo la santidad en el objeto que venera; y, además desto, juzgo que este misterio tiene hoy tanta disposición para ser definido de fe, cuanta han tenido, antes de ser definidas, las verdades que ha definido la Iglesia, y aun más que muchas; porque, a mi parecer, tiene todas las calidades de definible, siendo así que a muchas de las definidas les faltaban algunas.

«Esto es lo que en esta materia siento; esto lo que escribo a Su Santidad; esto es lo que he leído en las Escuelas y lo que largamente he probado en el opúsculo latino que escribí el año de 54 y dediqué al Arzobispo de Valencia que estaba entonces nombrado por V. M. para esta Embajada; y así, también me ha parecido remetírselo al Obispo de Cádiz, para que en él se vea mi dictamen y pueda el Obispo, más individualmente, declarar mi intención a Su Santidad» [68].

67. Orihuela (Alicante), 1656, julio, 5.—Original, f.os 120 y 121.

68. Orihuela, 1656, julio, 5.—Original, f.os 118 y 119.—El opúsculo latino de que el autor habla en esta carta, le describe así Nicolás Antonio (*Bibl. Hisp. Nova,* II, p. 31): «*Propugnaculum Theologicum diffinibilitatis proximae sententiae piae negantis Beatissimam Virginem Mariam in primo suae Conceptionis instanti orignali labe fuisse infectam, objectum Hyacintho Arpalego, Doctori Theologo.* Valentiae ex officina Bernardi Nogues, anno 1653. In 4».—«Arpalegus, añade Nicolás Antonio, Innocentii Papae X judicio et examini subiecerat libellum supplicem, in eoque quoquomodo spectantia ad proximam diffinibilitatem sententiae negantis contractionem peccati originalis in Beatissima Deipara».

Permítasenos trasladar aquí estas otras palabras de Nicolás Antonio en el mismo artículo: «Vidimus hunc, Matriti, vastissimum jesuitarum Colegii imperialis templum facundiae suae atque eximiae pietatis luminibus implentem, numerosissimamque concionem ab ara maxima ad valvas usque, et in fenestris, non solum ab ore unius pendere immobilen, sed et una cum eo, cum perorandum fuit, effusissimo luctu, et vocibus non obscuris aut demissis, reatuum suorum veniam a Deo poscere, ac poenas commeritas deprecari». Era Crespi sacerdote del Oratorio de S. Felipe Neri.

Dos cartas al Rey y una exposición a Su Santidad nos han llegado del *Obispo de Lérida*, Don Miguel de Escartín.

La primera que dirige al Rey es del 11 de julio de 1656, y responde a la de 13 de junio de S. M. En ésta le mandaba Felipe IV que dijera su sentir respecto al decreto de la Santa Romana y general Inquisición que salió el año 1644, mandando que el título de *Inmaculada* no se atribuyera a la Concepción, sino sólo a la Virgen.

> «En este punto de la Concepción, responde el Obispo, tengo escritas, por mandamiento de V. M., algunas cartas a Su Santidad, representando las razones que particularmente me mueven a entender la pureza y preservación de la Virgen en el primero instante de su concepción, sobre tener jurado defenderla en las Universidades de Zaragoza y Huesca donde he leído, y en la Iglesia de Barbastro juntamente en el Cabildo, clero y pueblo. La misma Iglesia Católica nos celebra festividad de este santo misterio, habiendo reprobado la opinión de algunos que dijeron se celebraba por santa la concepción espiritual, y no la natural; con que no parece dejar puerta para los ánimos de los devotos de la Virgen y obedientes fieles de la Iglesia, para entrar en la primera duda contra esta verdad. El Angélico Doctor, Santo Tomás, con los Padres antiguos, siente que la Natividad de la Virgen fué santa, porque la Iglesia la celebra, la cual, según él mismo, no celebra fiesta sino de Santo. Esta misma razón convence en que la Concepción natural de la Virgen ha de ser santa, pues del mismo modo nos la propone y celebra la Iglesia. Esta y otras muchas razones tengo representadas a Su Santidad, y las repetiré siempre que V. M. fuere servido, en satisfacción de mi obligación y devoción.
>
> «Sobre este entender, tan fundado en piedad y razón, he convenido con muchos, a quienes causó grande admiración el sobredicho decreto, tan inopinado, y a tiempo que esperábamos afectuosamente la decisión de la Concepción purísima, y gozar en nuestros tiempos esta gloria de la universal Iglesia, tan debida a la Virgen. El motivo mayor que nos causó esta admiración fué ver que la Concepción posee de tanto tiempo el título de *santa*, de *digna* y de *inmaculada;* y esto, por la misma Iglesia en los oficios eclesiásticos; pues, en los breviarios impresos que tienen muchas Religiones, vemos que se trae la oración tan repetida: *Deus qui per Immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti.* Y en el oficio que con la Iglesia universal celebramos de la misma Concepción, y en la antífona al *Magnificat* de las primeras vísperas, decimos todos con la misma Iglesia: Gloriosae Virginis Mariae *Conceptionem dignissimam* recolamus. Estando la Concepción en tan justa posesión de este título, admira mucho cómo puede quitársele. Con que parece será muy de justicia que todos concurramos a suplicar a Su Santidad lo mande declarar, y conservar a la Virgen en su derecho que tan legítimamente posee, y la Iglesia tan de antiguo le tiene concedido» [69].

69. Zaragoza, 1656, julio, 2.—Original, f.os 83 y 84.

Nuevamente, el 2 de setiembre del mismo año 1656, dice al Rey:

> «Habiendo entendido que otros Obispos escriben a Su Santidad, repitiendo las instancias en pedir la definición del misterio de la Concepción Purísima de la Virgen; he querido acompañarles con mi carta, que podrá llevar el Obispo de Cádiz, repitiendo también las mías...» [70].

Esta carta al Papa, del Obispo de Lérida, es lo más completo y selecto que se halla en toda nuestra colección. Desde el principio le dice:

> «Con la debida sumisión y afecto, en esta nueva carta, quiero pedir con toda mi alma el común consuelo de los fieles y el no menor del que lo pide, con obtener la definición de la Inmaculada Concepción de la Virgen María». «A nemine potest in dubium vocari esse communem populi vocem pro Immaculata Conceptione colenda atque tuenda; et certe, non populi ignari, sed Academiarum, Antistitum, Religionum, Principum, nobilium et ceterorum. Vix catholicus puer verba exprimere quit, quando voce magna et non minimo pietatis affectu clamare non cessat: «Laudetur sanctissimum sacramentum et Purissima Conceptio Virginis Mariae, sine labe peccati originalis conceptae». Verba haec in cordibus, in lapidibus, in plateis, in aedibus reperiuntur affixa, ita ut non sine fundamento possimus dicere: *Reges terrae et omnes populi, principes et iudices terrae, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus, laudem Virginis exoptant* votisque ac desideriis continuis in definitionem eius Purissimae Conceptions, flagrare non desinunt».

«Antiguamente, concluye el Prelado, bastaba para la canonización de los santos la voz del pueblo; y ahora la voz universal de los fieles es gran testimonio de verdad». Pues bien, no hay voz tan común como la de la Purísima Concepción.

> «Et quid dicemus ad haec? Omnes errant? Omnes decipiuntur? Et id Deus permitit? Potius nobis dicendum vocem Dei, quae est vox populi, clamare Genitricem suam absque peccati originalis macula fuisse conceptam».

Pero de más peso es todavía que la Iglesia Universal, guiada por el Espíritu Santo, nos propone todos los años, el día 8 de diciembre, la celebración de la Concepción de la Madre de Dios; y, como rectamente todos advierten, la Iglesia no celebra fiesta sino de cosas santas. Razón por la cual el Angélico Doctor prueba que la Natividad de la Virgen es santa, porque la Iglesia celebra fiesta de ella.

> «Immo Ecclesia ipsa, in officio quod de Conceptione recitan-

70. Monçon, 1656, setiembre, 2.—Original, f.º 38.

dum praescribit, ipsam *sanctam* atque *dignissimam* praedicat». Y cita la antífona del *Magnificat* y el responsorio octavo de Maitines: Quicumque celebrant tuam *sanctam* Conceptionem.

«Nec licet asserere Ecclesiam celebrare Conceptionem spiritualem seu sanctificationem Deiparae. Haec enim propositio damnata est a Sixto quarto in extravaganti *Grave nimis,* et a Gregorio quintodecimo in Decreto edito die vigesima tertia maii anni Domini millesimi sexcentesimi vigesimi secundi, ut studiosis est satis compertum».

«No sin fundamento coligen muchos de lo dicho que la Concepción Inmaculada de la Beatísima Virgen ha sido ya canonizada por la Sede Apostólica, lo cual prueban porque la canonización de algún Santo no consiste sino en que el Sumo Pontífice le llame y mande llamarle Santo; permita levantar en su honor templos y altares, y le proponga, al mismo tiempo, al culto de los fieles y decrete que con públicas invocaciones le tributen culto de religión. Y es así, que los Sumos Pontífices, en el oficio de la Concepción de la Madre de Dios y en el responsorio arriba dicho, prescriben que se la llame santa: *Quicumque celebrant tuam sanctam Conceptionem,* y consiguientemente declaran que fué hecha sin pecado y en gracia, porque si en aquel mismo instante de la Concepción hubiera estado presente el pecado original, forzosamente habría de estar ausente la gracia y la santidad, y por tanto no pudiera ser llamada santa. Además, en honor de la Concepción Purísima, los fieles levantan templos y altares, y se le tributan públicas invocaciones y cultos con autoridad apostólica. Nada, pues, parece faltar para decirse que este misterio ha sido ya canonizado por la Iglesia».

Con facilidad se deshace nuestro Obispo del argumento tomado del Apóstol San Pablo ad Romanos V: «*Propterea, sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mor pertransiit, in quo omnes peccaverunt*», alegando, sobre todo, la declaración del Concilio Tridentino.

Con razón podía el comunicante concluir:

«Restat ergo, Beatissime Pater, ut Sanctitas Vestra, adeo efficacibus rationibus mota et Spiritus Sancti illustratione ducta, hoc mysterium tamquam dogma fidei Ecclesiae proponat...» [71].

* * *

Si ahora echamos una ojeada de conjunto sobre los documentos examinados, hallaremos, por de pronto, que todos los que escriben al Rey aplauden sincera y fervorosamente su devoción a la Virgen Inmaculada y su celo por la exaltación de este misterio, en medio de las gravísimas preocupaciones de su gobierno; y que, además, le agradecen ese celo,

71. Montsoni = Monzón (Huesca), 1656, *kalendis septembris* (1 de setiembre).—Original, f.os 39-41.

porque tal exaltación ha de ser de consuelo grandísimo para sus vasallos. Los aplausos y la gratitud no son meramente personales de los que escriben; se dan en nombre de las Ordenes religiosas, de los Cabildos eclesiásticos, y también, sobre todo, por parte de los Prelados, en nombre de sus Iglesias, de las ciudades, de los pueblos. La identificación de todo el pueblo español con los anhelos del monarca es, en este punto, absoluta.

Todos los comunicantes rivalizan en devoción y entusiasmo por el venerado misterio. Personalmente, cada Prelado profesa a la Virgen Inmaculada devoción singular, cuyo origen remonta alguno a su niñez. Las Comunidades religiosas recuerdan a porfía su antigüedad en la profesión de este culto; y algo parecido hacen los Cabildos respecto de sus Iglesias.

En todas ellas se celebra de antiguo la fiesta de la Inmaculada con la mayor solemnidad: tal vez con rito de primera clase, procesión, luminarias y otros festejos. Casi todas, con su Cabildo y su pueblo, han hecho voto de defender la opinión pía y están dispuestas a defenderla hasta con el derramamiento de su sangre, que considerarían como verdadero martirio. Lo mismo, se indica, han hecho las universidades y otras corporaciones.

Para todos es como artículo de fe que la Virgen Madre de Dios fué concebida sin mancha de pecado original; y tal es para ellos, sin género de duda, el objeto del culto que la Iglesia celebra.

No quieren, no pueden oír, que se hable sólo de la santificación, abstrayendo del momento en que ésta se realiza; ha de ser en el primer instante.

Cuando se les dice que la Inquisición Romana ha prohibido aplicar el título «Inmaculada» a la Concepción, reservándolo solamente para la Virgen, el escándalo y las protestas son ruidosas y unánimes. Ni el Rey ni el pueblo pararán hasta conseguir que se declare lo contrario.

Eso se ha conseguido ya de Alejandro VII, apenas ascendido al Pontificado. Ahora, lo que inmediatamente se trata de conseguir es la declaración de que el objeto de la fiesta es la santificación en el primer instante, la preservación de toda mancha original. Todo, con miras a la definición dogmática.

En las cartas dirigidas al Pontífice se acumulan las razones que convencen de esta verdad, acaso no todas eficaces. Pero la principal es siempre la del común sentir de los fieles, guiados por sus Pastores y apoyados por la práctica de la Iglesia Romana.

Son varios los expositores que insisten en que la doctrina piadosa es ya próximamente definible.

* * *

Como advertimos al principio, las cartas de nuestra colección son relativamente pocas; pero no dudamos en afirmar que reflejan el común

sentir de todas las Iglesias y de todo el pueblo español. Terminantemente se dice así respecto de las Ordenes religiosas, con la única conocida excepción de la Dominicana; y, aun respecto de ésta, se advierte que son muchos, y los más de los doctos y virtuosos , los que profesan la opinión pía.

* * *

Toda esta documentación y alguna más, sin duda del mismo tenor, que de momento desconocemos, había de utilizarla en Roma el Embajador extraordinario que Don Felipe quería enviar con este único fin de conseguir la mayor exaltación posible del adorado misterio.

Indudablemente, las armas eran poderosas; y a su tiempo, a una con otras, lograrán, si no la definición dogmática, al menos la declaración solemne de que, en efecto, lo que la Iglesia celebraba en la fiesta de la Inmaculada, era la santificación de la Santísima Virgen en el primer instante de laconcepción: la preservación del pecado original.

El triunfo era decisivo, y se debía a las gestiones de los reyes de España apoyados por todo su pueblo

ORDEN CRONOLÓGICO DE LAS CARTAS

		Páginas
Abril, 21:	Cabildo de Lugo, al Rey: Lugo	47
Junio, 20:	Fray Rafael Abarca, abad de Santa Fe (Granada), Al Rey: Convento de Santa Fe (Granada)	39
» 22:	abad de San Salvador de Breda, Fr. Jaime Meca. Al Rey: Barcelona	39
» 26:	Arzobispo de Zaragoza, Fr. Juan Celián, Mercedario: Zaragoza. Al Rey	50
» 28:	Cabildo del Pilar. Al Rey: Zaragoza	42
	Idem, ídem (junio, 27) al Papa	43
Julio, 2:	Obispo de Lérida, Miguel de Escartín. Al Rey: Zaragoza	54
» 2:	Prior de la Cartuja de Valdecristo, Fr. José del Villar. Al Rey: Valencia	41
» 4:	Arzobispo de Valencia, Fr. Pedro de Urbina. Al Rey: Valencia	51
» 4:	Idem, ídem, al Papa	51
» 5:	Obispo de Orihuela (Alicante), Luis Crespí de Valdaura y Borja: al Rey. Orihuela	53
» 5:	Idem, ídem, al Papa	52
» 6:	Fr. Ignacio (**no se sabe el apellido**), abad de San Victorián (Huesca). Al Rey: San Victorián (Huesca)	37
» 6:	Idem, ídem, al Papa	37
» 6:	Cabildo de Albarracín (Teruel). Al Rey: Santa María de Albarracín (Teruel)	42
» 6:	Idem, ídem, al Papa	42
» 6:	Cabildo de Teruel. Al Rey	46
	Idem, ídem (julio, 7) al Papa	46
» 7:	Obispo de Santa María de Albarracín, Ven. Martín de Funes. Al Rey: Albarracín (Teruel)	50
» 7:	abad de Poblet (Tarragona), Fr. José Sanz. Al Rey: Poblet	38
	Idem, ídem (set., 4) al Papa	38
» 8:	abad del Monasterio de Serrateix (Tarragona), Fr. José Bover. Al Rey: Monasterio de Serrateix	40
» 8:	Idem, ídem, al Papa	40
» 8:	Idem, ídem, al Obispo de Cádiz	40
» 10:	Obispo de Vich, Fr Francisco Crespí de Valdaura. Al Rey: Vich	31
	Idem, ídem (julio, 11), al Papa	33
» 15:	Provincial de los Mínimos de San Francisco de Paula, en Cataluña, Fr. Miguel Sabater. Al Rey: Barcelona	36
	(Sin lugar ni fecha) ¿15 julio? Provincial de los Mínimos de San Francisco de Paula en Cataluña, Fr. Miguel Sabater: Memorial al Rey	30
	La carta al Rey es de julio, 15. La exposición al Papa, de set., 2	
» 15:	Cabildo de la Colegial de Gandía (Valencia). Al Rey: Gandía	47
» 16:	Cabildo de la Colegial de Alicante. Al Rey: Alicante	45
» 16:	Cabildo de Jaca (Huesca). Al Rey: Jaca	44
	Idem, ídem (julio, 15), al Papa	44

Páginas

Julio, 20: Fray Rafael Suñer, abad de la Abadía de Nuestra Señora la Real de Mallorca. Al Rey 38
» 25: Vicario Provincial de los Capuchinos de la Provincia de Valencia. Al Rey: Valencia 36
» 25: Fray Diego de San Pablo, Provincial de los Agustinos Recoletos de Aragón. Al Rey: Zaragoza 33
Agosto, 1: Fray Alonso de Villalpando, Provincial de la Orden de Santo Domingo en Aragón. Al Rey: Zaragoza 30
» 1: Idem, idem, al Papa 31
» 1: Cabildo de Orihuela. Al Rey: Orihuela (Alicante) 42
» 1: Obispo de Barbastro (Huesca), D. Diego Antonio Francés de Urritigoyti. Al Rey. Barbastro (Huesca) 48
» 1: Idem, idem, al Papa 49
» 4: abad de Santas Creus (Tarragona), Fr. Antonio de Suélvez. Al Rey 40
» 4: Cabildo de Tarazona (Zaragoza), al Rey: Tarazona 45
» 4: Idem, idem, al Papa 45
» 6: Cabildo de Huesca. Al Rey. Huesca 43
» 6: Idem, idem, al Papa 43
» 6: Obispo de Huesca, Fernando de Sara y Azcona: Huesca, Al Rey ... 49
» 6: Idem, idem, al Papa 49
» 10: Obispo de León, Fr. Juan del Pozo. Al Rey: León 50
» 12: abad de Valdigna, Fr. Rafael Trobado. Al Rey: Valencia 41
Idem, idem (julio, 16), al Papa 41
» 14: Cabildo de Ciudadela de Menorca. Al Rey: Ciudadela de Menorca 44
Idem, idem (agosto, 12), al Papa 44
» 19: Obispo de Almería, D. Enrique Peralta y Cárdenas, al Rey: Almería 50
» 19: Cabildo de Almería. Al Rey: Almería 45
» 20: Fray Angel Filbet, Provincial de los Carmelitas Calzados de Cataluña. Al Papa: Barcelona 34
» 22: Fray Jerónimo Marta, Provincial de la Orden de San Agustín en Aragón. Al Rey: Zaragoza 34
» 28: Idem, idem, al Papa 34
» 29: Cabildo de Valencia, al Rey: Valencia 46
» (sin día). Diputados de Aragón. Al Papa, Alejandro VII: Zaragoza 47
Setiembre, 1: Fray Jaime de Meca. Al Obispo de Cádiz. Barcelona 39
» 1: abad de S. Salvador de Breda, Fr. Jaime Meca. Al Papa: Barcelona 39
» 2: Obispo de Lérida, Fr. Miguel de Escartín. Al Rey: Monzón (Huesca) 54
Idem, idem, al Papa (setiembre, 1) 55
» 2: Fray Angel Filbet, Provincial de los Carmelitas Calzados de Cataluña: Al Rey: Barcelona 35
Idem, idem, al Papa (agosto, 20), Barcelona 35
» 2: Provincial de los Mínimos de S. Francisco de Paula, Fr. Miguel Sabater. Al Rey: Barcelona ..... 30 y 36
» 5: Vicario Provincial de los Trinitarios, Fr. Jerónimo Sisternes de Oblites, al Rey: Convento de Ntra. Sra. del-Remedio de Valencia 36
» 7: Cabildo de Zamora. Al Rey: Zamora 45
» 30: Obispo de Tortosa, Fr. Gregorio Parcero. Al Papa: Tortosa 51
Octubre, 15: Provincial de los Carmelitas Descalzos de Aragón. Al Rey: Barcelona 34
» 15: Idem, idem, al Papa 35

REMITENTES

A.—RELIGIOSOS

ABARCA, Fr. Rafael, abad de Santa Fe (Granada), página 39.

BOVER, Fr. José, abad del Monasterio de Serrateix (Tarragona), 40.

CARMELITAS DESCALZOS, Provincial de los. (No consta el nombre), 34.

DIEGO de San Pablo, Provincial de los Agustinos Recoletos de Aragón, 33.

FILBET, Fr. Angel, Provincial de los Carmelitas Calzados de la Provincia de Cataluña, 35.

IGNACIO, Fray. (Se desconoce el apellido), abad de S. Victorián (Huesca), 37.

MARTA, Fr. Jerónimo, Provincial de la Orden de S. Agustín en Aragón, 34.

MECA, Fr. Jaime de, abad de San Salvador de Breda (Gerona), 39.

SABATER, Fr. Miguel, Provincial de los Mínimos, de San Francisco de Paula en Cataluña, 30 y 36.

SANZ, Fr. José, abad de Poblet (Tarragona), 38.

SISTERNES DE OBLITES, Fr. Jerónimo, Vicario Provincial de los Trinitarios, 36.

SUELVEZ, Fr. Antonio de, abad de Santas Creus (Tarragona), 40.

SUÑER, Fr. Rafael, abad del Monasterio de Ntra. Sra. la Real de Mallorca, 38.

TERUEL, Fr. Basilio de, Vicario Provincial de los Capuchinos de Valencia, 36.

TROBADO, Fr. Rafael, abad de Valdigna (Valencia), 41.

VILLALPANDO, Fr. Alonso, Provincial de la Orden de Santo Domingo en Aragón, 30.

VILLAR, Fr. José del, Prior de la Cartuja de Valdecristo (Segorbe), 41.

B.—CABILDOS

ALBARRACIN (Teruel), Cabildo de. Firman Dr. Francisco Xarque, deán y los Doctores Simón Gil Cobos de Bernal, arcediano y Juan Ibáñez Naharro, chantre, página 42.

ALICANTE, Cabildo de la Colegial de. Firman los Dres. Juan Bautista González, Lorenzo García, Alejandro Torner y Octavio Bosoni, deán y canónigos respectivamente, 45.

ALMERIA, Cabildo de. Firman el Dr. Antonio de la Vara y Santillana, Luis Almanza de León y D. Antonio de Córdoba y Narváez, secretario, 45.

ARAGON, Diputados del Reino de, 47.

CIUDADELA DE MENORCA, Cabildo de. Firman el Dr. Cristóbal de Casales, pavorde y el licenciado Juan Milla, asistente, 44

GANDIA, Cabildo de la Colegial de. Firman el Dr. José Ausín, deán y Luis Blesa, José Jabres y Vicente Márquez, canónigos, 47.

HUESCA, Cabildo de. Firman el Dr. Raimundo Artigola, deán; Manuel Salinas Lizana, canónigo y el Dr. Antonio Oliván, secretario, 43.

JACA (Huesca), Cabildo de. Firman el Doctor Gabriel Huguet, deán; el Doctor Onorato Guitart, sacristán, Miguel Oltra y Antonio Ferrán, canónigos, 44.

LUGO, Cabildo de. Firman el deán de Lugo, y Juan Pallarés y Gayoso con Pedro Pallarés y Gayoso, secretario, 47.

ORIHUELA, Cabildo de. Firman Laurencio Brú, prepósito; los Dres. Francisco López de Escobar, José Cabanes y Pedro Díaz, canónigos, y Francisco Muñoz, secretario, 42.

PILAR, Cabildo del. Firman el Dr. Pantaleón Palacio, prior; el licenciado Jerónimo Roque Sierra y Huerta y el

Doctor Agustín de Hervás, canónigos, 42.
TARAZONA, Cabildo de. Firman Pedro Marín de Funes, deán; Juan Eugenio de Casanate y Blasco; el Dr. José Guajardo y Mata, canónigos; y el licenciado Juan Miguel Estonces, secretario, 45.
TERUEL, Cabildo de. Firman el Dr. Tomás Antonio Martínez Rubio, deán; el Dr. Francisco Ainsa, canónigo; y el licenciado Atanasio Pascual de Bea, canónigo secretario, 46.
VALENCIA, Cabildo de. Firman Ximén Pérez Argent de Calatayud, Francisco Ferro y Milá, Marcelo Simón y Pedro Juan de la Cuadra, 46.
ZAMORA, Cabildo de. Firman Juan Nieto de Villegas, deán; Diego Arias de Benavides, Blas de Sarasa, canónigos, y Antonio Gutiérrez de Ledesma, secretario, 45.

C.—OBISPOS

CEBRIAN, Fr. Juan, Mercedario, Arzobispo de Zaragoza, página 50.
CRESPI DE VALDAURA, Fr. Francisco, Obispo de Vich, 31.
CRESPI DE VALDAURA Y BORJA, Luis, Oratoriano, Obispo de Orihuela, 52.
ESCARTIN, Miguel de, Obispo de Lérida, 54.
FRANCES DE URRITIGOYTI, Diego Antonio, Obispo de Barbastro, 48.
FUNES, Venerable Martín de, Obispo de Albarracín, 50.
PARCERO, Fr. Gregorio, Obispo de Tortosa, 51.
PERALTA Y CARDENAS, Enrique, Obispo de Almería, 50.
POZO, Juan del, Obispo de León, 50.
SARA Y AZCONA, Fernando de, Obispo de Huesca, 49.
URBINA, Fr. Pedro de, Arzobispo de Valencia, 51.

INDICE ONOMASTICO

ABADIA de Nuestra Señora la Real de Mallorca, página 38.
ABARCA, Fr. Rafael, 39.
ALBARRACIN (Teruel), Santa María de, 42 y 50.
ALICANTE, 45.
ALMERIA, 45 y 50.
ARAGON, Corona de, 29 y 32.
ARAGON, Diputados del Reino de, 47.
ARANDA, Fr. Francés de, 46.
BARBASTRO (Huesca), 48.
BARCELONA, 35, 36, 39.
BORJA (véase Crespi de Valdaura).
BOVER, Fr. José, 40.
BREDA (Gerona), Monasterio de San Salvador de, 39.
CARMELITAS DESCALZOS, Provincial de los, 34.
CASTELLON, 41.
CEBRIAN, Fr. Juan, 50.
CIUDADELA DE MENORCA, 44.
CRESPI DE VALDAURA, Fr. Francisco, Obispo de Vich, 31.
CRESPI DE VALDAURA Y BORJA, Luis, Obispo de Orihuela, 52.
DIEGO DE SAN PABLO, 33.
GRANADA, 39.
HUESCA, 43, 44.
IGNACIO, Fr. (no consta el apellido), 37.
JACA (Huesca), 44.
LEON, 50.
LERIDA, 54.
LUGO, 47.
MALLORCA, 38, 39.
MARTA, Fr. Jerónimo, Provincial de la Orden de San Agustín, 34.
MECA, Fr. Jaime de, 39.
MENORCA, 44.
MINIMOS DE SAN FRANCISCO DE PAULA, 30, 36.
MONZON (Huesca), 55, 56.
ORIHUELA, 42, 52.
PARCERO, Fr. Gregorio, 51.
PERALTA Y CARDENAS, Enrique, Obispo de Almería, 50.
PILAR, Iglesia del, 42.
POBLET, 38.
PORTA-CAELI, La Cartuja de, 46.
POZO, Fr. Juan del, Obispo de León, 50.
SABATER, Fr. Miguel, Provincial de los Mínimos, 30 y 36.
SAN ELIAS, 34.
SAN FRANCISCO DE PAULA, 30.
SAN VICTORIAN (Huesca), 37.
SANTA FE (Granada), 39.
SANTA TERESA, 34.
SANTAS CREUS (Tarragona), 40.
SANZ, Fr. José, 38.
SARA Y AZCONA, Fernando de, Obispo de Huesca, 49.
SEGORBE, 41.
SERRATEIX, Monasterio de, 40.
SISTERNES DE OBLITES, Fr. Jerónimo, 36.
SUELVEZ, Fr. Antonio de, 40.
SUÑER, Fr. Rafael, abad de Mallorca, 38.
TARAZONA, 45.
TARIN Y JUANEDA, D. Francisco, 46.
TARRAGONA, 40.
TERUEL, 46.
TERUEL, Fr. Basilio de, 36.
TORTOSA, 51.
TROBADO, Fr. Rafael, abad de Valdigna, 41.
URBINA, Fr. Pedro de, Arzobispo de Valencia, 51.
VALDAURA (véase Crespi de Valdaura).
VALDECRISTO, Cartuja de, 41.
VALENCIA, 46.
VALDIGNA, Monasterio de, 41.
VICH, 31.
VILLALPANDO, Alonso de, 30.
VILLAR, Fr. José, 41.
ZAMORA, 45.
ZARAGOZA, 43, 51, 54.

EL VENERABLE PADRE LUIS DE LA PUENTE, S. J., APOLOGISTA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN

por el

M. I. SR. D. LUIS CURA PELLICER

Canónigo Magistral de Vich

INDICE

Páginas

Proemio 67

CAPITULO PRIMERO

De Introducción histórica 73

CAPITULO SEGUNDO

Apologética de la Purísima 77

PROEMIO

FIGURA PROCER

El P. Luis de la Puente (* 1554 † 1624) reúne en sí las tres preciadas excelencias que confieren auténtica grandeza a un personaje. Virtud eximia esmaltó su vida [1]. Sólida doctrina avalora sus numerosos escritos [2]. Enorme difusión acredita la influencia de sus obras [3].

La fama de santidad del Venerable vallisoletano ha sido constante desde su muerte hasta nuestros días [4]. Ella le ha granjeado en amplios sectores no sólo una veneración admirativa, sino también una positiva devoción.

1. Cfr. Camilo M.ª Abad: *El Venerable Padre Luis de la Puente de la Compañía de Jesús.* Compendio de su santa vida.—Valladolid-Palencia, 1935.
Francisco Cachupín: *Vida y virtudes del V. P. Luis de la Puente.*—Salamanca, 1652.
Diego de Sosa: *Vida del V. P. Luis de la Puente* (Manuscrita; inédita).
E. Reyero: *Obras espirituales póstumas del V. P. Luis de la Puente* (Prólogo, vida y estado de la causa...) Valladolid, 1917.
Pedro Rivadeneira: Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Iesu, catalogus. Lugduni, 1609.
Monumenta Historica S. J. a Patribus eiusdem Societatis edita. Madrid, 1894-1936.

2. Cfr. Camilo M.ª Abad: *Doctrina Mística del Venerable Padre La Puente.* En «Estudios Eclesiásticos», Tomos III y IV.
La Doctrina del Cuerpo Místico estudiada en las obras del V. P. Luis de la Puente, S. J., por el Pbro. Ezequiel Perea, del Pont. Colegio Pío Latino Americano, bajo la dirección del P. Tromp, S. J.—Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Gregoriana. Roma 1941. (Tesis doctoral inédita; mecanografiada ocupa 293 páginas).

3. Cfr. Sommervogel: *Bibliotèque de la Compagnie de Jésus.* Bibliographie. Tome VI; col. 1271-1295.
Eugenio Uriarte: *Catálogo razonado de obras anónimas y pseudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España. Madrid,* 1904-1905.
Idem: *Biblioteca de Jesuítas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Ntra. Señora antes de la definición dogmática de este misterio.* Madrid, 1904.
Camilo M.ª Abad: *Sumario Bibliográfico del V. P. Luis de la Puente.*—Valladolid, 1924.

4. «Era tal la opinión y estima de su santidad que, apenas pasado un año después de su muerte, se comenzaron con autoridad del Ilmo. Sr. Arzobispo de Valladolid, don Alonso López Gallo, las informaciones necesarias para introducir en Roma su causa. Las informaciones no pudieron ser más favora-

No inferior es el prestigio que merecidamente goza como escritor docto y sólido [5]. Estudioso asiduo y seguidor fiel de Santo Tomás [6], discípulo predilecto de Suárez [7], el Padre La Puente señala en algunos aspectos importantes un positivo avance doctrinal con respecto a sus preceptores y en general marca el punto de equilibrio a que llegó la teología en nuestra Patria a comienzos del siglo XVII. Los teólogos que siguen después de La Puente, al tratar y suscitar algunas cuestiones, acusan ya los defectos de la decadencia [8].

bles a la fama de santidad y al ejercicio de todas las virtudes por parte del siervo de Dios; pero una serie de obstáculos imprevistos fué retardando el proceso, ya de suyo largo, que la Iglesia tiene establecido para decretar la beatificación de sus hijos; y cuando, al cabo de siglo y medio después de las primeras diligencias, se daba por segura la glorificación del gran asceta, primero la expulsión de la Compañía de los dominios de España en 1767, y poco después, la supresión de ella en toda la Iglesia, vino a paralizar, como la de otros muchos, la causa de beatificación de aquel varón esclarecido...» Camilo María Abad: *El Venerable Padre Luis de la Puente de la Compañía de Jesús.* Compendio de su santa vida. Valladolid-Palencia, 1935, pág. 5.

5. En su Compendio de la Vida del P. La Puente, págs. 79-83, el P. Camilo M.ª Abad recoge a este respecto, entre otros, los siguientes autorizados testimonios: «El P. Alonso de Avendaño, discípulo del Venerable un año en Valladolid, nos cuenta, más que sus impresiones personales, lo que era fama común entre profesores y discípulos. Nos dice haber oído «como verdad cierta», que el P. La Puente había sido «uno de los mayores ingenios, y letrado de los más consumados en Teología escolástica y moral, expositiva y positiva, de cuantos tiene y ha tenido la Compañía. Y así, que sus papeles, cuando leía, eran de gran estima; su argumento en las disputas de gran eficacia; su magisterio admirable, juntando con gran agudeza, gran claridad y don de enseñanza» (Proceso de Valladolid. Declaraciones adjuntas, fol. 24 v., n. 7). Más importante, decisivo pudiéramos decir, es el testimonio del célebre mantenedor de la doctrina de la Compañía en las Congregaciones *de Auxiliis*, P. Fernando de la Bastida, más tarde Canónigo Magistral de Valladolid y Catedrático de Prima de Teología en la Universidad, siempre muy relacionado con el P. Luis de la Puente. «A la séptima pregunta dijo este testigo, que el dicho Venerable P. Luis de la Puente había sido persona de muy grande ingenio y de muy lucidas letras; y esto lo sabe este testigo, por haber visto lecturas suyas y comunicado mucho con él en estas materias, y vístole hacer oficio de Prefecto de estudios de Artes y Teología con tanta exacción y tan actuado en todas las materias y cuestiones, como si actualmente estuviera leyéndolas». (Proceso de Valladolid, fol. 50 v., n. 7)... Más de un testigo habla de los Procesos, de entendimiento de ángel y también de ciencia infusa».

6. El propio P. La Puente en la Introducción a sus Meditaciones escribe: «Y para que se vea cómo la piedad y soberanía de la teología mística se funda en la verdad rigurosa de la teología escolástica, la tercera fuente de lo que dijere, serán los doctores escolásticos; de los cuales solamente alegaré al angélico Doctor Santo Tomás, porque él sólo vale por diez mil testigos, y su doctrina es cierta, segura y muy abonada; y con las verdades de la teología escolástica, apunta muy altos pensamientos de la mística, porque ambas son muy hermanas, y en ellas se señaló este glorioso Doctor, y su maestro San Agustín, y su compañero San Buenaventura, de cuya doctrina también me aprovecharé.»

Lo que nosotros hemos hallado en La Puente con respecto al Doctor Común no es tan sólo una subordinación de protocolo y de índice de materias, sino algo mucho más hondo y vital: una perfecta asimilación de los principios y la mentalidad del Aquinatense que, acá y allá, rezuma inconfundible, se manifiesta lozanísima y produce sazonados frutos.

7. «Le comunicaba sus estudios y confería con él sus opiniones, ayudándose grandemente de su parecer y estimándole mucho», Diego de Sosa: Vida manuscrita, inédita, cap. 3, fol. 6.

8. No queremos con esto decir que La Puente sea un tratadista de Teo-

Finalmente pocos autores habrán tenido sobre las mentes el influjo que el autor de las Meditaciones Espirituales que, vertidas a todas las lenguas del orbe, sobrepasan el centenar de ediciones. El Padre La Puente con sus escritos ascético-doctrinales ha nutrido durante siglos a toda la porción más selecta de la Iglesia de Dios. Sus obras alcanzaron y mantienen una aceptación universal que constituye un singularísimo fenómeno.

Bien merece un trabajo de investigación el Venerable vallisoletano.

MARIOLOGO INSIGNE

Sin tener una obra totalmente dedicada a tema mariano, el Padre La Puente merece, no obstante, el título de mariólogo insigne. Tal es la calidad y tanta la abundancia de doctrina mariológica que atesoran sus múltiples obras y que bien puede reducirse a sistema trabado.

Además, el Misterio de María fué tan meditado y asimilado por el devotísimo Padre La Puente, que naturalmente lo proyectó al exterior con acento y enfoque personales. Opinamos que la idea dominante de la doctrina mariológica del Padre La Puente, el tema melódico de su magnífica sinfonía mariana, es éste; la sobreeminencia singular de María y su acción soteriológica a favor de los hombres. La Santísima Virgen se halla encumbrada a un plano de singular trascendencia, y todas sus prerrogativas personales e incomparables oficios se los «han dado para nuestro bien».

Es admirable el Padre La Puente puesto a ponderar las dotes y privilegios que adornan a la Santísima Virgen [9]; pero no tiene par en destacar la finalidad soteriológica de todo cuanto es y posee María.

La Maternidad Divina es la razón de las singulares prerrogativas de María. No ha sido «la Inmaculada», «la Santísima», «la llena de gracia» sino para ser Madre de Dios. Pero a su vez no ha recibido esta gloria de la Maternidad divina, sino para ser Madre y abogada de los hombres y su Medianera universal, así como Jesucristo no ha existido en carne sino para ser su Salvador. Tanto la humanación del Verbo como la existencia de la Madre de Dios o b e d e c e n a un divino querer soteriológico en favor nuestro. Tan es así que puede formularse la siguiente ecuación: «Propter

logía. Sabemos que tenía escrito un comentario a toda la *Suma*, del que se servía en sus explicaciones de cátedra, pero no nos ha legado ninguna obra de tipo estrictamente científico. Su producción es la de un insigne escritor piadoso, que conoce, estima y emplea —de intento y a fondo— la ciencia teológica.

9. «(La Puente) tuvo en particular a dicha el profundizar dos cuestiones que el profesor (Suárez), cediendo a la inclinación de su piedad, sentó con esmero: la de la sobreeminencia de los méritos de María sobre todos los ángeles y santos, y la de la Inmaculada Concepción. En estos dos puntos tomó tan bien la doctrina oída el escolar La Puente, que le llegó a exceder, más adelante, cuando a su vez le tocó exponerla». Scorraille, *Vida de Suárez*, t. 1, libro II, cap. 1.

nos, o Virgo beata, facta es Mater Christi, sicut Ipse propter nos in te factus est homo».

La doctrina del Padre La Puente acerca de la Corredención mariana es asimismo notablemente completa: el asceta vallisoletano trata en sustancia las mismas cuestiones que los mariólogos de nuestros días.

Ni en Santo Tomás, que no desarrolló el oficio corredentor de la Virgen [10], ni en Suárez, que fué excesivamente parco y tímido en algunos puntos de soteriología mariana, pudo nuestro autor aprender la doctrina que tan egregiamente expone. Creeríamos más bien que, guiada y espoleada por algún autor contemporáneo, v. gr., SALMERÓN, la mente del Venerable afincó sus raíces en la Patrística y de ella succionó tan sustanciosos conceptos [11].

Excelente y abundante es su tratado sobre el co-sacrificio de María: de él, sin embargo, habían hablado ya, con vigor insuperable, SAN BERNARDO, SAN ALBERTO MAGNO, y SAN BUENAVENTURA.

Ni que decir que el gran asceta expone a cada paso y pondera con encomio el poder de intercesión actual de que está revestida la Santísima Virgen Asunta en los cielos.

EL PRESENTE ARTICULO

Con este modesto artículo queremos ofrecer a los lectores de MISCELÁNEA COMILLAS un pequeño fragmento de Mariología lapontina.

Nos ceñimos al estudio de la Santidad negativa de María o Misterio de su Inmaculada Concepción. Y aun, en gracia de la brevedad, segregamos de esta reducida parcela: la cuestión del débito, impecancia, extinción del fómite, etc., etc.

El P. La Puente, tan conocido por sus Meditaciones, escribió en latín un Comentario al Cantar de los Cantares, obra muy poco frecuentada [12].

10. «No parece improbable que esta verdad permaneciera para él oculta en las sombras de lo desconocido». CUERVO, O. P.: *La cooperación de María en el Misterio de nuestra salud debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo.* «Estudios Marianos», vol. 2. 1943, pág. 113.

11. Su vasto conocimiento de la Patrística aparece bien patente en todas sus obras. En la Introducción a sus Meditaciones, explícitamente testifica: «Para que conste la verdad y autoridad que tiene lo que digo, alegaré las fuentes de donde lo he sacado, que son tres: ...La segunda fuente es los Santos Padres, que fueron maestros de la Teología mística, escogiendo los más antiguos y más ilustrados de Dios en ella, como fueron los santos Dionisio, Basilio, Agustín, Crisóstomo, Casiano, Gregorio, Bernardo y otros tales...». Y en su Comentario al Cantar de los Cantares, tomo primero, columna 52, escribe: «...nec Christus propinquius munus quam esse Matrem eius praeelectam ut (eum generaret, propio lacte nutriret, curam illius gereret), foretque, ipsius ad opus nostrae redeptionis quasi coadiutrix, ut multi sanctorum Patruum testantur.»

12. Expositio moralis et mystica in Canticum Canticorum, exhortationes continens de omnibus Christianae Religionis Mysteriis atque virtutibus. In duos tomos distributa. Auctore P. Ludovico De Ponte, Vallisoletano, e Societate Iesu,

Por esta razón, en este trabajo citamos, con marcada preferencia y prolija abundancia, de esta obra tan valiosa como ignorada, y opulenta de doctrina mariológica [13].

Confiamos se comprenderá asimismo la razón que nos ha movido a presentar con profusión textos, a veces largos, del autor. El P. La Puente no es un mero teólogo; es un escritor. El valor de su Mariología no está ni exclusiva ni principalmente en el pensamiento conceptual, sino en su rica matización y en su expresión concreta. Hemos pretendido, además, reflejar poderosamente el sentir del Venerable; para ello se hace preciso multiplicar las citas, cuyo número marca la frecuencia, hondura e importancia que una idea alcanza en su dilatada producción.

En el CAPITULO SEGUNDO intentamos reseñar e ilustrar sus argumentos en pro de la Concepción Inmaculada, inyectándoles un poco más de justeza escolástica y vigor dialéctico. Acoplamos en orden lógico los elementos dispersos y discriminamos los elementos dispares. Nuestro autor en su extenso Comentario al Cantar de los Cantares, selva de materias predicables, no se ajusta siempre a un orden estricto ni se detiene a diferenciar los argumentos que a veces amontona en flúida mezcolanza. Ello obliga, a quien quiera justipreciar sus pruebas y reseñarlas con relieve y método, a un detenido y concienzudo estudio de cada párrafo y a un ímprobo trabajo de discriminación y sistematización. La densidad doctrinal

Sacrae Theologiae Professore.—Parisiis, MDCXXII. (Son dos tomos en folio de 1424 columnas el primero y 1178 el segundo). Cada tomo contiene cinco libros. Es un plan de división, a lo que creemos, bastante original, si bien reconocemos que, en esto de dividir en partes el Cantar de los Cantares ha habido en todos los siglos gran variedad. Así, p. e., Santo Tomás lo dividió en tres partes o tres etapas amorosas. Comment. in Cant., que empieza *Sonet vox tua;* ed. por Pedro Gualtero, 1545). Bossuet adoptó una división septipartita, acomodada a los siete días de la semana. (Cant. Cant. Salomonis, t. III, pág. 413, 2.ª ed.; Bas-le-Duc, 1863). Hetzenauer propone la división en dos partes, con dos secciones cada una. (Biblia Sacra, ed. Hetzenauer, Ratisbona, Roma, 1914), etc., etc. Cfr. etiam Vigouroux: *Dictionaire Catholique,* t. II, 2.ª col., págs. 1675-1680. Z. G. Villada: *Antiguos comentarios al Cantar de los Cantares,* desconocidos e inéditos; Estudios Eclesiásticos, 7 (1918), 104-114. F. Ruffenach: *Verbum Domini,* 8 (1928), 49-53, 85-88.

13. En el Cantar de los Cantares se expresan las relaciones de Yahvé con Israel bajo la alegoría (ya usada por Oseas y Ezequiel) del amor conyugal. Pero el retrato tan hermoso y perfecto que en este epitalamio se hace de la Esposa, no se ajusta al Israel histórico, sino al futuro Israel mesiánico o sea, la Iglesia. El amor de Jesucristo por su Esposa la Iglesia (Cfr. Ephes. 5, 25) se concreta y actualiza en el que profesa a cada una de las almas (esposa *particular* cfr., 2 Cor. 11, 20) que integran la Iglesia, muy especialmente y antonomásticamente a la «Llena de gracia», Esposa *singular.* Fué de uso corriente, ya en la época patrística, el aplicar a veces a la Santísima Virgen algunos pasajes o frases del Cantar de los Cantares. El acomodar monográficamente el Cantar de los Cantares a Nuestra Señora es obra de algunos comentaristas del siglo XII, como Honorio de Augusta (*Sigillum Mariae,* ML. 172, 495-518). Felipe de Harveng (*Comment. in Cant. Cant.,* ML. 203, 181-490), etc., etc. El P. La Puente está en una línea media. Su interpretación mariológica al Cantar de los Cantares ni es continua ni es meramente esporádica. Nuestro autor sigue bastante a Ruperto de Deutz, *Comment. in Cantica,* ed. Lovaina y ed. Colonia; y, a veces, a Martín del Río, *Comment. litteralis et catena Mystica,* Lyón, 1611.

de un párrafo exige también a veces su reiterada exhumación, a fin de señalar, en sucesivas presentaciones, las distintas proposiciones que incluye [14].

Nuestro estudio teológico va precedido de un breve trabajo histórico que tiende a demostrar lo entrañada que está en la vida del Venerable la cuestión de la pureza sin mancilla de Nuestra Señora. La entonces debatida sentencia inmaculista constituyó para él un problema existencial, como puede ver el lector a continuación en el CAPITULO PRIMERO.

14. En la transcripción de las citas del Comentario, hemos conservado fielmente el texto original. En las notas: C. 1, L. 2, e. III, c. 4 entiéndase: Comentario, tomo primero, libro segundo, exhortación tercera, columna cuatro; y P. V, M. 6, p. VII, léase: Medit. Espir. Parte quinta, Meditación sexta, punto siete.

CAPÍTULO PRIMERO

De introducción histórica

SUMARIO

Motivos de la elección de este tema mariológico. Su valor vitalista en el Padre La Puente. Un trozo de historia de nuestro Venerable. El doble centenario que recorre en el año 1954.

Puestos a dar un *specimen* de la Mariología del P. La Puente, creemos obligado escoger de entre todos los asuntos marianos el Misterio de la Inmaculada Concepción. Nos fuerza a esta elección de una parte la coyuntura del Primer Centenario de la Proclamación de tan hermoso dogma y de la otra la insoslayable peculiaridad de nuestro autor.

Y ello no sólo porque el P. La Puente fué uno de los primeros en ilustrar la cuestión inmaculista con avanzadas teorías [15], sino más, si cabe, por el tono de hondo convencimiento y el calor de santo entusiasmo con que

15. Nos referimos principalmente a su sentencia del débito remoto. Por lo demás, en el siglo del P. La Puente brillaron también como defensores de esta teoría: Salazar, *Pro Immacul. Deiparae V. Concepcione Defensio,* Complut. 1618, cap. VII y VIII, pág. 43-55.

Salmerón, *Disputationum in Epist. ad Roman...* Madrid 1602, t. XIII, lib. 2, disp. XLV, págs. 594 y ss.

Granado, *In III S. Thomae,* Granatae 1633, Controversia 11, tract. 1, disp. 3. sect. 22, Parr. 4, pág. 420-503.

Nieremberg, *Opera Parthenetica,* Lugduni 1659. Opusculum X, págs. 426-484. —En esta obra póstuma es donde más extensamente trata esta cuestión. También la toca en su *Trophaea Mariana,* editada en 1655.—Recuérdese que el P. Nieremberg había sido nombrado por Felipe IV miembro de la Junta que, presidida por el Arzobispo de Toledo, debía estudiar el medio de acelerar la definición dogmática de la pía creencia.

Rhodes, *Disputationum scholastice.* Lugduni 1676, tomus posterior, tract. VIII, disputatio unica, Q. IV, sect. II, parr. VI, pág. 240-242.

Vega, *Theol. Mar.,* pal. V, cert. 7.

En la actualidad, la sentencia del débito remoto es sostenida por teólogos tan eminentes como Bover, *Memoria del C. M. de Sevilla,* pág. 269.

Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima,* parte II, cap. V, art. I, cuest. II, pág. 235-236.

Campana, *Maria nel Dogma Cattolico,* L. I, p. II, q. 2, c. 1, págs. 389-390, etcétera, etc.

el místico vallisoletano acertó a exponer la pureza original de Nuestra Señora.

La doctrina acerca de la Inmaculada Concepción de María alcanzó en nuestro Venerable categoría y densidad de vivencia trabajosa; penetró hasta la íntima textura vital de su ser y destino.

Fué en su juventud, la edad en que la acústica del espíritu es más sonora y en que con prolongadas efervescencias se elabora el licor de la vida, cuando la apasionante cuestión teológica aplomó angustiosas preocupaciones intelectuales sobre el alma de nuestro concienzudo La Puente.

En el joven Luis la entonces tan debatida cuestión inmaculista [16] registró alternativas, interesó a su inteligencia y a su corazón, repercutió sensiblemente en su vida espiritual y determinó su vocación jesuítica. La creencia aprendida en el hogar sucumbió bajo el peso de la escolástica y la autoridad de sus maestros dominicos. Pero la negación de tan dulce misterio abrió llaga en su alma y la dejó supurando desabrimiento. Percatado de ello, nuestro asceta, con devoto arranque, pronunció un primer voto, si bien restringido por ciertos compromisos, en favor de la limpieza inmaculada de Nuestra Señora.

Nuevo y donoso apuro [17] indúcele a ampliar y confirmar el voto inmaculista y esta su ya plenaria promesa es el arco tenso que flechó su vocación a la Compañía de Jesús [18], nueva y fragante rosa del jardín de la Iglesia, cuyos pétalos afincaban todos en el Misterio concepcionista [19].

Todos los biógrafos de La Puente están contestes en afirmar que, ya

16. Por estos años de 1571-1574, cuando Luis estudiaba teología en el famoso Colegio de San Gregorio de Valladolid, la controversia se agitaba en España con mucho calor. Para nuestro caso concreto, puede leerse: Rivera, *Notas para un estudio biográfico del V. P. Luis de la Puente, S. J.* Revista Histórica de Valladolid, 1924.

17. «Leyeron sus maestros la sentencia opuesta y echáronle conclusiones della, para que la sustentase. Estando ya para entrar en las conclusiones, queriendo recapacitar lo que tenía decorado y prevenido, halló que totalmente se le avía varrido de la memoria questión y argumentos: hizo sus diligencias, y por muchas que hizo no fué posible acordarse... Con esta persuasión, para salir de su conflicto y evitar la nota que temía de verse corrido y afrentado de los maestros y condiscípulos, que ya estaban aguardando para entrar en las conclusiones, se fué delante de un altar de nuestra Señora...; y allí, de nuevo, delante de la Virgen hizo voto no sólo como antes de sentir la opinión común, sino de defenderla de todas maneras: comprehendiendo, como dió a entender el suceso, las acciones que en su primer voto no avía comprendido. Al punto que hizo este voto y promesa distintamente le volvió a la memoria questión, repetición y cuanto para aquel acto traía prevenido: con lo que quedó muy consolado y no menos obligado a la Reina de los Angeles...» Cachupín, *Vida del Venerable P. Luis de la Puente*, lib. 1, cap. 2, pág. 12 y 13.

18. En atención a la unanimidad con que sus miembros defendían la opinión favorable a la Inmaculada Concepción. «Nuestra Compañía profesó siempre y en todas partes esta doctrina». Vázquez: In 3, disp. CXVII.

19. «Ya que tuvo la Compañía tantos defensores de la Inmaculada Concepción cuantos doctores, escritores y predicadores hubo en ella». Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1945, pág. 222.

jesuita, estudió detenidamente con su profesor Suárez esta cuestión mariológica.

De los cuadros tan precisos y esmerados que compuso el insigne biógrafo del Doctor Eximio, P. Scorraille, resulta que la disciplina teológica que el escolar La Puente hubo de escuchar al Maestro Suárez fué el Tratado de Deo Uno et Trino. Esto no obsta para que en privado, dadas las relaciones de singular aprecio y recíprocas consultas que mediaron entre profesor y alumno [20] o en público, con ocasión de cualquier circunstancia, pudiera realmente nuestro autor recibir del más ilustre teólogo de su orden los fundamentos de la sentencia inmaculista. Suárez, como todos los estudiantes teólogos del Colegio de la Compañía de Salamanca desde el año 1559, tenía compromiso de «sustentar siempre que se ofreciese ocasión con todo el esfuerzo posible la Purísima Concepción de la Santísima Virgen».

El P. Uriarte, S. J., en su Biblioteca o índice bibliográfico [21] consigna «un Voto de defender la opinión pía sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora: por el P. Luis de La Puente de la Compañía de Jesús».—En 4.º (Ant. al 16 de febrero de 1624).

Quizá se refiera a este tercer voto el P. Sosa cuando escribe: «después que el Hermano Luis comenzó a estudiar en la Compañía y cotejó opinión con opinión y principios y fundamentos, quedó avergonzado de haber sentido tal cosa y puesto tal mancha en la Purísima Virgen, e hizo voto de defender toda su vida la Inmaculada Concepción de la Virgen» [22].

Como prueba de su convencimiento y entusiasmo en favor de tan excelsa prerrogativa de Nuestra Señora, añade su biógrafo que el P. La Puente «persuadió a sus dos hermanos (dominicos), Fr. Juan de La Puente y Fray Andrés, que, sin encogimiento de ser tan común en su Orden lo contrario, estos dos gravísimos Padres están, no solamente en lo secreto, como muchos otros de su Orden, sino en lo público, de parte de la Inmaculada Concepción» [23].

El año 1954 juntará simbólicamente la solemne conmemoración del Primer Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen con la del 4.º Centenario del nacimiento del autor de las *Meditaciones sobre los Misterios de nuestra fe*, que tan directa y

20. Cfr. Sosa, *Vida manuscrita inédita*, cap. 3, fol. 6 v.
Cachupín, *Vida del Venerable P. Luis de la Puente*, lib. 1, cap. 4, n. 2.

21. *Biblioteca de Jesuítas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este Misterio*, Madrid, imp. de G. López 1904, cap. VI, pág. 50, n. 133.

22. Sosa, *Vida manuscrita inédita*: cita del P. Camilo M.ª Abad, S. J. «*El Venerable P. Luis de la Puente en el tercer centenario de su santa muerte*» en *Estrella del Mar*, 8-II-1924, pág. 74.

23. Ibidem.

eficazmente [24] contribuyó a engendrar en la parte más selecta de la Iglesia de Dios la indubitable creencia en el gran privilegio mariano y el exacto y completo conocimiento de lo que significa y engloba el primer don que del cielo recibiera nuestra dulcísima Madre.

Sea el presente artículo modesto anticipo de los estudios que en aquella fecha, de doble Centenario, verán sin duda la luz pública.

24. Nada, en efecto, tan directo y eficaz como la vital asimilación de la verdad expuesta que causa una meditación.

CAPITULO SEGUNDO

Apologética de la Purísima

SUMARIO

Introducción. «Potuit»: ex parte Dei, ex parte Christi, ex parte Mariae. «Ergo fecit». «Decuit», Frontispicio.

ARTICULO I: 1) Por ser Madre de Dios. 2) Por ser socia de Cristo en su victoria sobre el diablo. 3) Por ser Madre del Redentor y Santificador.

ARTICULO II: Pruebas de textos evangélicos: Luc. 1, 28 a) — Luc. 2, 28 b) — Luc. 1, 30.

ARTICULO III: Argumentos deducidos de la Divina Maternidad: 1) En virtud de la predestinación ab aeterno y especial formación, en atención a las singulares relaciones con las personas de la Santísima Trinidad. 2) Por razón del mayor amor que Cristo profesa a su Madre que a la Iglesia. 3) Por la conveniencia de que Madre e Hijo, Redentor y Corredentora, se asemejaran. En virtud de la mayor proximidad a la fuente de la Gracia.

ARTICULO IV: Probación fundada en la singularidad trascendente de la Virgen. Apéndice.

ARTICULO V: Probación fundada en los otros privilegios marianos: perpetua Virginidad, Asunción, Inmunidad de la concupiscencia.

ARTICULO VI: Argumentos sacados de acomodaciones de textos escriturísticos: Is. 2, 2 — Cant. 8, 5 — Ps. 18, 6 — Gen. 1, 16 — Cant. 4, 7 — Cant. 1, 4 — Sap. 1, 4 — Ps. 44, 16 — «Ioachim» y «Anna» — Apoc. 12, 1 ss.

CONCLUSION.

INTRODUCCION.—Tomando las cosas por sus comienzos, con notable profundidad y amplia visión, empieza nuestro autor [25], inspirado en Santo Tomás [26], ponderando la Bondad providente de Dios en remediar el pecado original, mediante la infusión de la gracia, aun en aquellos «qui nec cupiunt nec postulant, immo nec agnoscunt donum quod recipuiunt», «instituens in singulis legibus naturali, scripta et nova, congrua remedia et sacramenta quibus applicatis, Deo per gratiam reconciliarentur», en atención a los méritos infinitos de Jesucristo [27].

25. C. I, L. 1, e. XI, c. 92-93.
26. St. Thomas, 3, q. 68, a. 9.
27. C. I, L. 1, e. XI, c. 92-93.

Se detiene en algunas consideraciones acerca de estos remedios y prosigue: «Salvator noster non ita reconciliationem parvulorum sacramento externo adstrinxit, quin ex speciali privilegio aliquos sanctificaverit etiam antequam ex materno utero prodierunt» [28]. Más abajo continúa: «Sed numquid Redemptor noster dilectae Matri suae maius privilegium concessit quam Joanni?» [29]. La respuesta es categórica e insinúa ya el método de probación: «Concessit quidem summum quod poterat et decebat» [30].

La probación del P. La Puente en forma un tanto difusa equivale al tradicional argumento: «Potuit, decuit, ergo fecit» [31].

«POTUIT».—La probación directa de este miembro no la pretendió nuestro autor. Sin embargo una atenta lectura logra hallar en su desparramada prosa los cabos con que tejer este primer ramal dialéctico: posibilidad de tal don.

Este bastión tiene que defenderse en tres frentes. La posibilidad de la Concepción Inmaculada es hostilizada desde tres puntos: la ley universal de la herencia del pecado original, el hecho no menos universal de la Redención para todos los hombres y finalmente la dificultad en concebir la infusión de la gracia en el primer instante de la animación. Guarecer los tres flancos equivale a probar que el privilegio inmaculista *a*) no subvierte el orden establecido por Dios, *b*) no irroga injuria al Redentor y *c*) no repugna de parte de María.

a) *De parte de Dios.*—El P. La Puente proclama la absoluta universalidad del pecado original para toda pura criatura:

> «...Propter peccatum Adae, qui caput erat generis humani, pueri cum generantur constituuntur peccatores» [32];

y en consecuencia deduce que María «ex vi suae conceptionis contractura erat culpam» [33].

Y en otra parte:

> «Lex quidem est communis in omnes filios Adae, naturali ordine propagatos, comprehendens, ut ipsius inquinamento maculentur ita, ut eodem temporis momento incipiant vivere mundo et moriantur Deo» [34].

28. Idem.
29. Idem.
30. Idem.
31. Su exacta formulación no es de Escoto sino de N. Mayronis (*In III Sententiarum*, disp. III, q. 2). Cfr. Angel Luis, en *Estud. Mar.* 3, 1944, pág. 190, nota.
32. C. I, L. 1, e. XI, c. 93.
33. C. I, L. 1, e. XI, c. 98. Cfr. etiam C. II, L. 7, e. XX, c. 454.
34. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.

El caso de María constituye una privilegiada exención de la ley que, sin embargo, subsiste:

> «...decuit tamen ab hac communi lege speciali privilegio eximere Matrem» [35].

Que esto pudo hacerse sin detrimento de la justicia e inmutabilidad divinas era cosa ya esclarecida por los grandes escolásticos sobre todo por el Doctor sutil. El P. La Puente no establece cuestión acerca de ello, más adelante veremos sus egregias explicaciones sobre la redención preservativa, ahora se limita a recurrir con reiteradas alusiones a la Omnipotencia y Sabiduría de Dios. Sus aseveraciones son simples y categóricas; es que, en este punto, su pleno convencimiento no dejaba hueco para mayores explanaciones.

«...ut ibi suam manifestaret omnipotentiam, sapientiam et virtutem» [36].
«...qui potens erat hoc privilegium elargiri» [37].
«...hoc qui potens est potuit efficere» [38].
«Facile potuit id prestare» [39]. «Potuit tribuere...» etc., etc.

Finalmente trae el P. La Puente este ingenioso ejemplo que sirve a maravilla para ilustrar la posibilidad del privilegio ex parte Dei:

> «Si homo potens plures habens servos, quorum filii iure ipso nascituri sunt eidem servituti subiecti, donare potest libertatem ei qui tali tempore nasceretur ita ut tunc conceptus natusque, non servus, sed liber existat; quidni hoc possit multo magis ille qui omnipotens est, ut quae merito praevaricationis Adam nascitura erat peccato maculata, eius gratia prodiret a peccato libera et ei grata?» [40].

b) *De parte de Cristo.*—Con defender este privilegio mariano no se irroga menoscabo a la singular y supereminente santidad de Jesucristo, pues si bien «los dos (fueron) concebidos sin pecado: El por derecho, y Ella por privilegio» [41].

La trascendencia de Jesús queda a salvo, pues «Cristo nuestro Señor fué totalmente libre de la culpa original, no por privilegio, sino por derecho;

por ser Hijo de Dios natural;

por haber sido concebido no por obra de varón, sino por virtud del Espíritu Santo» [42].

35. Ibidem.
36. C. II, L. 7, c. XX, c. 457.
37. C. I, L. 1, c. XI, c. 94.
38. C. I, L. 1, c. XI, c. 102.
39. C. I, L. 1, c. XI, c. 94 y en C. II, L. 7, c. XX, c. 454 passim.
40. C. II, L. 7, c. XX, c. 454. Aunque dicho con otras palabras no difiere del ejemplo de Suárez en *De Myster.*, Disp. III, sect. II.
41. P. II, M. 3, p. IV.
42. P. II, M. 9, p. II.

En cambio, María fué inmune de la mancha original, porque Dios quiso «usar de esta misericordia con la que había de ser su Madre... preservándola de la infamia y miseria de la culpa original, al tiempo que había de caer en ella» [43].

> «Sol quidem propria virtute, quia a se ipso lucem sanctitatis habet: Luna vero, ex privilegio, quia placuit soli iustitiae eam in primo sui exordio illuminare» [44].

Ni se menoscaba la virtud santificadora de Cristo, antes se realza sobremanera, ya que la Virgen tuvo ese privilegio en virtud de los méritos previstos del Redentor [45]; ni se constriñe la eficacia universal de la Pasión de Cristo, sino que se enaltece atribuyéndole tan extraordinarios efectos [46].

> «...in quam (labem) sine dubio incideret, nisi beneficio Redemptoris liberaretur» [47].

Para el P. La Puente tal inmunidad es cabalmente «para gloria del Redentor y de su Redención» [48].

43. P. II, M. 3, p. IV.
44. C. I, L. 1, e. XI, c. 99.
45. «...eius merita futura et praevisa antequam essent clamabant», C. I, L. 1, e. XI, c. 94. «...propter Christi merita praeservata est ne macularetur». C. I, L. 1, e. XI, c. 98.
46. Cfr. C. I, L. 1, e. XI, c. 93-94 y 98-100.
47. C. I, L. 1, e. XI, c. 98.
48. P. II, M. 3, p. IV. Nuestro autor repite hasta la saciedad que tal favor se dispensó «intuitu meritorum Christi» (C. I, L. 1, e. XI, c. 100; C. I, L. 1, e. XI, c. 98, etc., etc.).—No sólo fué redimida por Cristo (C. II, L. 7, e. XX, c. 455, 456), más lo fué «sublimiori modo» y «singulari modo».—«...siquidem, in ipso puncto conceptionis, factus est tibi Iesus singularis Salvator, singulari modo te salvans et ab omni labe praeservans; unde et tu speciali titulo prae aliis vocas illum Salvatorem tuum, cum inquis: 'Magnificat anima mea Dominum; et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo', Lc. 1, 47» (C. I, L. 1, e. XI, c. 100).

Oigámosle finalmente cómo explica y defiende la redención preservativa para María:

«La razón de esto, además de la dicha en el punto precedente, fué, porque Cristo Nuestro Señor venía al mundo para redimir los hombres y librarlos de toda culpa, especialmente de la original; lo cual podía ser en dos maneras: o sacándolos de la culpa después de haber caído en ella, o preservándolos de no caer. Y este segundo modo es muy más excelente, y en él resplandece más la omnipotencia y misericordia del Redentor; porque como no hay mayor miseria que la mancha del pecado, como arriba se dijo, así no hay mayor misericordia que preservarnos de ella, de modo que ni por un instante nos toque. De aquí es, que para gloria del Redentor y de su redención era muy conveniente usar de esta misericordia con la que había de ser su Madre, redimiéndola con el mejor modo de redención que era posible; preservándola de la infamia y miseria de la culpa original al tiempo que había de caer en ella; honrándola y hermoseándola con su gracia...» (P. II, M. 3, p. IV; cfr. etiam C. I, L. 1, e. XI, c. 98, 99 y 100).

«Revelavit hoc Deus et declaravit cuidam devotae animae, hac fere ratione. Si Rex dilectissimam familiam pretiosis vestibus exornasset, quae infiliam consolaretur, dicens: ne lugeas, nam has vestes sordidas auferam et alias pretiosiores te induam: quod et faceret: profecto magnum ei beneficium ac amoris signum praestitisset. At si tunc praevidens filiae periculum eo temporis momento

En fin:

> «Honor enim Virginis, honor est Christi; in quem illius sanctitatis refunditur» [49].

Lo había ya expresado vigorosamente San Bernardo:

> «Non est dubium, quidquid in laudibus Matris proferimus ad Filium pertinere; et rursum cum Filium honoramus, ad gloriam Matris non recedemus» [50].

c) *De parte de María.*—Ni existe repugnancia de parte de María para tal privilegio. Ello se obró «santificando su alma en el primer instante de su creación, cuando la juntó con el cuerpo. De modo, que, como Dios Nuestro Señor en un mismo instante dió al sol el ser y la luz, y a los ángeles y a los primeros padres Adán y Eva dió conjuntamente la naturaleza y la gracia, así, en un mismo instante, crió y santificó el alma de la Virgen y la hizo escogida como el Sol, sin que la tocasen las tinieblas del pecado» [51].

«ERGO FECIT».—Antes de enfilar el estudio del «decuit» o de la «conveniencia», que es sustancialmente su tratado, digamos que hemos hallado la probación de la consecuencia, «ergo fecit», en esta su oportunísima cita agustiniana: «Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, id scias fecisse Deum» [52].

«DECUIT».—Como profundo mariólogo el P. La Puente pasa a probar el «decuit» comenzando por «Prima ratio ex dignitate Matris Dei». Para él «fere omnes (rationes) in hoc brevissimo verbo insinuantur: *de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*» (Mat. 1, 26). Pero todavía brilla más

quo ruitura erat in lutum, eam manu teneret, ne caderet, citra dubium maiori illam comulasset beneficio. Hoc ergo Deus praestitit dilectissimae Virgini filiae suae, quam ab aeterno decrevit pretiosissimis gratiae et virtutum vestibus exornare: eamque creavit miris naturae dotibus decoratam: cum autem iuxta communem legem filiorum Adam in primo instanti quo mundum ingrediebatur, ruitura esset in pecati originalis lutum, quo eius macularetur anima, et vere de ea dici posset, perdidisse vestem pretiosam gratiae, quam nisi Adam peccaret obtinuisset, voluit Deus maiori illam amore prosequens a lapsu praeservare, et deauratum vestitum gratiae conferre, ut non iam solaretur lugentem quia cecidit, sed laetificaret et gratularetur, quia praeservata est ne caderet» (C. I, L. 1, e. XI, c. 98-99).

49. C. I, L. 1, e. XI, c. 103.
50. S. Bernardo, *Homil. 4 in Missus est*, ML. 183, 78.
51. P. II, M. 3, p. IV. Conceptos idénticos se hallan en C. I, L. 1, e. XI, c. 99.
52. C. I, L. 1, e. XI, c. 94. La frase exacta es: «Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorum». S. August. *De lib. arbit.*, lib. 3, cap. 15. ML. 32, 1277.

su profundidad de estudio y densidad de doctrina teológica cuando escribe a continuación:

> «Dignitas enim Matris Iesu qui Deus est et Homo;
> munus Iesu quod est esse Salvator mundi et expugnator diaboli;
> ac unctio Christi qui sanctus est per divinitatem» [53].

con estas palabras desentraña abundantemente el contenido de la divina Maternidad por la descripción del término de ella en los oficios y dignidades que dicen más estrecha relación con la necesidad del privilegio inmaculista para María.

Una vez hemos leído y nos hemos hecho cargo de la inscripción de tan soberbio frontispicio, penetramos en las diversas dependencias del templo.

Artículo Primero

Este artículo comprende *tres apartados* que corresponden a las tres cualidades del Hijo arriba indicadas.

I.—En el primer apartado arguye más bien de sola la dignidad de Madre de Dios, abstrayendo de que el Verbo Encarnado fuese el Redentor y Santificador. Como dice en otro pasaje «huius ergo dignitatis (Matris Dei) intuitu fecit eam Deus in primo suae conceptionis instanti collum rectum, numquam curvum» y en otra parte [54]:

> «Oportebat autem Dei Filium dignum sibi praeparare habitaculum, in cuius utero homo factus commoraretur, quod omnis maculae expers esse debuit quia "In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis" (Sap. 1, 4)» [55].

Pero el esqueleto dialéctico se podría concebir en esta forma:

> Un hijo, de poderlo y saberlo hacer, escogería la madre más noble y limpia. Es así que Cristo es Dios Omnipotente y Sabiduría eterna. Luego al fabricarse a su Madre la hizo sin mancha.

LA MAYOR se prueba: 1.º por una comparación: si estuviera en manos del hombre escogerse a sus hijos los escogería óptimos; de lo contrario no tendría excusa ni podría, como ahora, achacar su desgracia a la naturaleza. Por eso es más bochornoso para un padre tener un mal hijo adoptivo, puesto que arguye grave error en la elección. Esta fina observación es de San Ambrosio [56].

53. C. I, L. 1, c. XI, c. 94.
54. C. II, L. 7, c. XV, c. 406.
55. C. II, L. 7, c. XX, c. 457.
56. S. Ambrosio, *Epist. 43 ad Sycinium*, ML. 16, 1174.

2.° «Nam ut inquit Sapiens: "gloria filiorum patres eorum" (Prov. 17, 16) et rursus, "Gloria hominis ex honore patris sui: et dedecus filii pater sine honore" (Eccl. 3, 12). Dedecus autem esset Christi Mater in peccatis concepta, quia nihil magis inglorium quam peccatum» [57].

3.° Por razón del deber filial (tomado de S. Agustín) [58], (también lo aduce Suárez) [59] «dicat qui cognovit sensum Domini: numquid non pertinet ad benignitatem Domini, Matris servare honorem, qui legem non solvere venerat sed adimplere? Lex enim sicut honorem matris praecipit, ita inhonorationem damnat» [60].

LA MENOR no necesita probación: es de fe.

EL CONSECUENTE se confirma: 1.° Porque Cristo hizo excepcionales concesiones de gracia a otros (al Precursor, a los Apóstoles), luego debía hacerla a la Virgen y en particular debía concederla la inmunidad original que es la primera de todas las gracias [61].

2.° Por el ejemplo del Rey Asuero. Si el Rey Asuero exceptuó a su esposa de la ley dada contra los de su pueblo, cuánto más Cristo, Asuero infinitamente más clemente, exceptuaría de la ley a la Reina de los cielos, mayormente habida cuenta de que no es sólo la Reina, la Esposa, sino también la Madre [62].

3.° «Inter homines quidem decens est, ut filius praepotens et sapiens nihil iustum deneget Matri suae, iuxta illud Salomonis: "Pete, mater mea, nec enim fas est, ut avertam faciem tuam" (3 Regum 2, 20). At filius Dei, qui omnipotens, et omnia sciens est, multo amplius Matri suae praestare debuit, nimirum non tantum id quod petit, et desiderat, sed id quod, si nosset, vehementissime desiderasset, et petisset; vel id quod novit illi fore gratissimum. At quis dubitat Purissimam Virginem sic munditiam, et integritatem corporis, et animae dilexisse, quod gratissimum ei esset maculam originalem non contraxisse, idque si in eius fuisset arbitrio positum, vehementissime exspostulasset?» [63].

4.° Mundissima ergo Virgo, si in eius electione esset, mallet quamcumque acerbissimam poenam pati, quam illo peccato foedari et Dei inimica esse. Quare omnipotens Filius id praesciens ab hac immunditia eam praeservavit» [64].

II.—El segundo capítulo de argumentación lleva por título: «Ratio ex victoria Christi per Matrem contra Diabolum». Atiende ahora al «Munus

57. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.
58. S. Agustín, *Sermo 9 de Assumptione*, ML. 39, 2130.
59. Suárez, *De Myster.*, disp. I, sect. II.
60. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.
61. Ibidem.
62. C. I, L. 1, e. XI, c. 95-96.
63. C. I, L. 1, e. XI, c. 96.
64. Ibidem.

Iesu quod est esse Salvator mundi et expugnator diaboli» y realiza un argumento bien preciso y condensado comentando el Proto-evangelio.

> «His accedit quod Filius Dei ad hoc decrevit ex muliere nasci, ut destrueret opera diaboli et maxime peccatum mundi; quod eius malitia, dum Evam decepit, introductum est: iuxta id quod serpenti praedixerat: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen eius: ipsa conteret caput tuum» (Gen. 1, 15) [65].

Dos importantes, aunque veladas, insinuaciones contiene este párrafo introductorio: que la Encarnación (englobando la predestinación de María a la Maternidad divina) tenía por finalidad deshacer la obra de satanás y borrar el pecado, especialmente el original; y que la oposición o enemistad de la Santísima Virgen contra el diablo se refiere a él principalmente, en cuanto introductor del pecado original, ya que se le intima la enemistad de una mujer, en pena de haber viciado la naturaleza humana.

Antes de pasar adelante, será conveniente inquirir la interpretación que nuestro Venerable da a este versículo del Génesis. Examinados todos los pasajes de las obras lapontinas en que se comenta, siquiera sea incidentalmente, el presente texto bíblico, llegamos a la siguiente conclusión.

Para el P. La Puente en el Génesis 1, 15 entra indubitablemente la Virgen María [66]:

65. Ibidem.

66. En la Bula de Pío IX «Ineffabilis Deus» sobre la Inmaculada Concepción se dice, refiriéndose a la interpretación que dieron los Santos Padres de las palabras del Génesis *Ipsa conteret caput tuum*, lo siguiente: «Patres Ecclesiaeque doctores... enarrantes verba, quibus Deus praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia...*Inimicitias ponam*... docuere hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem... ac designatam beatissimam eius Matrem Virginem Mariam...» Acerca de la interpretación y alcance que haya que dar a la expresión «Patres Ecclesiaeque doctores docuere», sostuvieron entre sí interesante polémica, a partir de 1943, los Padres Lennerz y Roschini desde *Gregorianum* y *Marianum* respectivamente. Cfr. etiam Tiburtius Gallus, S. J. *Interpretatio Mariologica protoevangelii tempore postpatristico usque ad concilium tridentinum.* Romae, 1949 (in. 8.°, XVI-215 páginas). Idem: *Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstratur.* Div. Thom. P. (1948) 325-332. Idem: *Sensus allegorico-dogmaticus et sensus litteralis proto Evangelii.—Verb. Dom.* (1949) 33-42. Idem: *Scholion ad Protoevangelium.—Verb. Dom.* (1950) 51-54. Idem: *Ad argumentum pro Assumptione B. Virginis ex Protoevangelio hauriendum.—Verb. Dom.* (1950) 271-281. Bover: *Significación mesiánica del Protoevangelio.—Cult. Bibl.* (1946) 132-136 y 169-173. Idem: *Una censura de la interpretación del Protoevangelio.—Est. Eccles.* (1947) 479-486. Calandra: *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio.—Anton.* (1951) 343-366. Colunga: *La primera promesa mesiánica.—Ciencia. Tom.* (1942) 5-28. Coppens: *Le «Protevangile.—Al. Lov.* (1950) 45-77. y en *Verb. Dom.* (1950) 293 ss. Orbiso: *La mujer del Protoevangelio.—Est. Bibl.* (1941) 187-205 y (1942) 273-289. Unger: *S. Irenaeus magister noster in interpretando Protoevangelio.—Verb. Dom.* (1949) 228-32. Madoz: *Origines de la interpretación maiológica del Protoevangelio.—Est. Eccles.* (1949) 291-306. Nacar: *La mujer del protoevangelio.—Surrexit* (1948) 11-14 y 39-48. Idem: *El Protoevangelio.—Est. Bibl.* (1942) 477-516. Peinador: *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal.—Est. Mar.* 7 (1948) 377-381. Idem: *La sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos veinticinco años.—Est. Bibl.* (1951)

«...illius expressam fecit Dominus mentionem ad serpentem loquens» [67].

Existiendo empero, ya desde los primeros Santos Padres, diversidad de interpretaciones probables, no es de extrañar que nuestro autor se permita alguna vez adoptar interpretación diversa a la que sigue de ordinario.

Sin embargo, abundan con aplastante mayoría los pasajes en los que interpreta el texto del proto-evangelio en sentido literal exclusivo de Cristo, *semen*, y de María, *mulier*, como puede verse en los siguientes textos:

«Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen ipsius: ipsa conteret caput tuum (Gen. 1, 15).

Quasi dicat ne glorieris, o serpens, putans te omnes mulieres et semen earum corrupisse et tuo subiugasse imperio: ego enim vindicavi mihi mulierem unam quae non cadet cum reliquis: et haec conteret caput tuum quoniam ipsa omnes tuas conteret vires et peccatum mundi tollet» [68].

Más claro todavía en este otro, destacando una fina observación del Abad de Deutz:

«Deum consulto haec verba direxisse ad serpentem et non ad mulierem, dicendo ei: Inimicitias ponam inter te et serpentem et tu conteres caput illius; ut significaret, non ad ipsam Evam, sed ad alteram eiusdem sexus personam, videlicet ad beatam Virginem intendisse, quae per filium quem paritura erat diaboli contereret potestatem; ac si diceret ad serpentem; tu vicisti hanc mulierem et semen eius, ego tamen ab hac tua victoria excepi et praeservavi mihi mulierem, quae per semen suum conteret te et inimicitias tecum semper geret» [69].

En suma que el «semen» es Cristo y «mulier» equivale a María. Además «caput serpentis», es el pecado original por ser cabeza de todos los pecados [70].

Esto supuesto, el P. La Puente arguye de este modo:

«Si ergo Christus, semen mulieris, per mulierem Matrem suam contriturus erat caput serpentis, quod est peccatum originale reli-

17-18. Palmerini: *Mulier Protoevangelii, secundum orationem contextam.—Verb. Dom.* (1950) 147-152. Zolli: *Il verbo «Schuf» nella letteratura anticotestamentaria.—Mar.* (1948) 282-287. Lladó J.: *El Protoevangelio y la Inmaculada.—Cult. Bibl.* (1948) 344-45. Bertelli: *L'interpretazione mariologica del Protoevangelio negli esegeti e teologi dopo la Bolla Ineffabilis Deus.—Mar.* 13 (1951) 257-91 y 369-95. Bonnefoy: *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse* (véanse en especial las págs. 86 y 87), 1949.

67. C. II, L. 10, e. V, c. 1054.

68. Ibidem.

69. C. II, L. 7, e. XX, c. 456. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. III, c. 33-34. Como ejemplo de interpretación divergente, véase C. II, L. 9, e. V, c. 861.

70. C. I, L. 1, e. VI, c. 96 y C. II, L. 2, e. XIX, c. 439-440.

quorum peccatorum caput; aequum fuit ut mulier ista benedicta illa macula non contaminaretur» [71].

Así es; no resulta razonable que, si Cristo había de destruir por medio de su Madre el pecado original, Ella estuviera invadida de esta mancha; como veremos más adelante. Y prosigue:

«...nec ad punctum temporis cum serpente amicitiam haberet et ab eo victa et conculcata diceretur» [72].

Quiere decir dos cosas: que las enemistades anunciadas en el texto genesíaco son enemistades absolutas, y que la victoria de la mujer se augura completa. Mas, si María hubiese estado manchada por el pecado original un solo momento, hubiera sido amiga del diablo al menos por este instante y le hubiera estado rendida y domeñada algún tiempo. Lo cual no puede conciliarse con las profetizadas enemistad absoluta y total victoria.

Y agrega:

«...insidiatus quidem est calcaneo ipsius, sed mordere non potuit. Quia non nudum invenit, sicut in aliis mulieribus, sed gratia Dei, quae illam praevenit, vestitum et mire protectum; unde admirans sponsus ait: "Quam pulchri sunt gressus tui, filia principis in celceamentis". Calceamenta Virginis fuerunt gratia et virtutes quibus caro eius munita est ne terram tangeret, nec a serpente, qui per terram repit, laederetur. Prior ergo gressus ipsius, quo in hunc mundum intravit, pulcherrimus fuit, quia speciosissimo gratiae sanctificantis calceamento praemunitus, quo serpentem conculcans gloriosum de illo duxit triumphum» [73].

Para confirmar el argumento del Génesis aduce y comenta [74], aplicándolo a la Inmaculada Concepción, el conocido pasaje del Apocalipsis (12, 1), del que nos ocuparemos más adelante.

Véase ahora con qué devoto entusiasmo realza nuestro Venerable, en otro pasaje de sus obras, el porte victorioso y el gesto triunfador con los que nuestra Madre hace su entrada gloriosa en este mundo:

«...ita Virgo gloriosa introierit in hunc mundum vincens, ut inquit Divus Augustinus [75], per Christi gratiam omne peccatum, conculcans serpentem et conterens caput eius: quod est originis contagium, ut deinceps per universam vitam semper vinceret et iuges victorias ac triumphos reportaret» [76].

71. C. I, L. 1, e. XI, c. 96.
72. Ibidem.
73. C. I, L. 1, e. XI, c. 96.
74. C. I, L. 1, e. XI, c. 96-97.
75. S. Agustín, *Retract.*, lib. 1, cap. 19 y lib. 2, cap. 18.
76. C. II, L. 2, e. XIX, c. 439-440.

Su concepción fué el comienzo de su carrera triunfal. La tesitura de su vida corresponde a la clave inicial.

Para el P. La Puente María es el arco de triunfo y la carroza triunfal del Redentor [77].

Y la Madre dolorosa, de pie en el Calvario, más cerca de la Cruz que ningún otro mortal, simboliza y realiza la singularísima eficacia de la sangre de Cristo.

Resumiendo la idea originaria de este apartado, concluye:

«Unde talem decebat habere ornatum quae talem editura erat filium» [78].

Aquí «talem filium» equivale a: un Hijo Redentor.

Lo explica en otra parte:

> «...oportebat... virgam omnem rectitudinem germinantem maternae virgae hanc communicare rectitudinem» [79].

Concuerda con la doctrina de este apartado, rebasándola empero, esta frase enjundiosa de las Meditaciones:

> «Y pues tal favor os concedió mi Redentor para que le ayudéis en su oficio...»

y esta otra:

> «Siendo los dos concebidos sin pecado: El por derecho, y Ella por privilegio; El como Redentor del mundo, y Ella como su ayudadora en la obra de la Redención» [80]

Más expresiva y avanzada la idea de la conveniencia de la inmunidad original en orden al Oficio de Corredentora se halla en C. II, L. 7, e. XX, c. 458.

Esta idea del consorcio de María con Cristo en la tarea de la Redención, correspondiendo antitéticamente al consorcio de Eva con Adán en la obra de la caída, ofrece fecundas consideraciones que apuntan en las líneas de nuestro Venerable, como en las ramas los botones de primavera.

En efecto, según el P. La Puente, María en cuanto Madre del Salvador, le está asociada en la gran obra de reparación como nueva Eva junto al nuevo Adán.

Luego, 1.°: tal consorcio exige inmunidad de culpa original, ya porque la misma oposición a Eva y la sociedad con su Hijo Redentor constituyen a María por así decir fuera (en alguna manera) y en contra del orden de

77. C. II, L. 6, e. XXXI, c. 247.
78. C. I, L. 1, e. XI, c. 97.
79. C. II, L. 7, e. XV, c. 406.
80. P. II, M. 3, p. IV.

la caída, ya también porque la semejanza de Cristo, que en su calidad de Redentor estuvo dotado de toda santidad y libre del yugo del pecado [81], convenía asimismo que la Santísima Virgen, su ayudadora, fuera también segregada de los pecadores.

En segundo lugar, cuando Dios creó al primer hombre lo creó para que fuera padre de una posteridad que, en el designio primero de Dios, había de recibir la vida de la gracia al recibir por generación la vida natural, de suerte que los hombres en el mismo momento empezasen a ser hijos del hombre e hijos adoptivos de Dios. Por esto Dios le dió al padre del género humano, desde el primer momento de su creación, la doble vida que había de transmitir a sus descendientes. Y como quiera que la mujer había de cooperar con Adán a esta propagación, Dios, al sacarla del costado del varón, dotó a Eva, como a su consorte, con la doble vida de la naturaleza y de la gracia.

Por tanto, si el nuevo Adán no sólo por ser Hijo de Dios sino también en atención a su oficio de Reparador fué hecho Santo, Puro e Inmaculado ya en el mismo instante en que se revistió de nuestra naturaleza, por parecida razón la nueva Eva, la verdadera Madre de los vivientes, no podía ser concebida en la muerte, sino que, desde el primer instante de su existencia, convenía saliera viva y pura del costado de Jesús dormido en la Cruz. De lo contrario el orden de la reparación no estaría en consonancia con el de la primera institución, y la compañera del Hombre-Dios estaría, en cuanto a esto, menos preparada para su ministerio que la compañera de nuestro primer padre [82].

El pecado, lejos de ser elemento de redención, es precisamente lo que induce la necesidad de ella. La culpa original, lejos de habilitar a María para su oficio de Corredentora, hubiera sido una rémora y una antimonia.

III.—El tercer capítulo del P. La Puente lleva este epígrafe «Ratio ex Redemptione Christi modo percellentissimo applicanda suae Matri» [83].

Sigue el *nexus:*

> «Sed iam quam apte congruat immaculata conceptio ei, *De qua natus est Iesus,* explanemus ex ipsa nominis Iesu ratione ab

81. Hebr. 7, 26; en S. Th. 3, q. 4, a. 6 ad 2um leemos: «Oportuit eum qui peccata venerat tollere esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subiacuit et quem Christus 'a suo delicto eduxit', ut dicitur (Sap. X). Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat non esse mundandum; sicut et in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile».

82. Cfr. P. VI, M. 25, p. IV; P. VI, M. 26, p. V; P. VI, M. 35, p. I y II; P. II, M. 3, p. I; P. II, M. 6, p. II; C. I, L. 7, e. XXV, c. 493; C. II, L. 7, e. XX, c. 458, etc., etc.

83. C. I, L. 1, e. XI, c. 98.

Angelo praescripta: quia "Salvum (inquit) faciet populum suum a peccatis eorum" (Mat. 1, 21)» [84].

y empieza el argumento:

Convenía que Cristo redimiera a su Madre del modo más excelente posible. Es así que de los dos modos de redención, una remisiva, otra preservativa, ésta es el modo más excelente posible. Luego Cristo redimió a su Madre con redención preservativa de la mancha original [85].

LA MAYOR se prueba: 1.º Porque convenía que Cristo «singularissima et precellentissima ratione illius esset Salvator et Redemptor» [86]: si el oficio de Cristo es ser Redentor, estaba obligado a ejercerlo con mayor esmero en favor de su Madre.

2.º «Decebat enim ut Christus summam quam habebat potestatem sanctificandi animas summo modo erga matrem ostenderet, cui alia insignia privilegia hac de causa contulit» [87].

3.º «...para gloria del Redentor y de su redención era muy conveniente usar de esta misericordia con la que había de ser su madre, redimiéndola con el mejor modo de redención que era posible; preservándola de la infamia y miseria de la culpa original al tiempo que había de caer en ella» [88].

4.º Dios muestra su omnipotencia con los demás hombres perdonándolos y limpiándolos del pecado: «Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas», que dice la Iglesia. Convenía que con su Madre ejerciera su omnipotencia de un modo supermáximo, cual es el de impedir la mancha [89].

LA MENOR es obvia.

LA CONSECUENCIA fluye necesaria, suponiendo lo que el P. La Puente dijo en el primer apartado con palabras de S. Agustín:

«Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, is scias fecisse Deum» [90].

Después de confirmar su raciocinio con numerosos argumentos de razón

84. Ibidem.
85. Ibidem.
86. Ibidem.
87. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.
88. P. II, M. 3, p. IV.
89. C. II, L. 7, e. XX, c. 454 y 455.
90. C. I, L. 1, e. XI, c. 94. S. August., *De Lib. arbit.*, lib. 3, cap. 15. ML. 32, 1277.

teológica y con abundantes textos escriturísticos acomodaticios, concluye este capítulo, resumiendo la idea primera y principal:

> «Utraque (conceptio et nativitas) ab omnibus praedicetur sancta et laude digna: quia in utraque *fecit tibi magna qui potens est et sanctum nomen eius:* siquidem in ipso puncto conceptionis factus est tibi Iesus singularis Salvator, singulari modo te salvans et ab omni labe praeservans, unde et tu speciali titulo prae aliis vocas illum Salvatorem tuum, cum inquis: "Magnificat anima mea Dominum; et exsultavit spiritus meus in Deo Salvatori meo" Luc. 1, 47)» [91].

Insinúa en este párrafo un argumento que en otra parte desarrolla de este modo:

> «Quia fecit mihi magna qui potens est».
> Cristo ejerció en favor de su Madre su poder santificador de un modo prepotente, comunicándole dones dignos de su omnipotencia. Es así que el principal don es la gracia santificante. Luego Cristo dió a su Madre la gracia santificante en el primer momento.
> (El silogismo no es concluyente ni tampoco despreciable).

LA MAYOR se prueba: «Quod ipsa Virgo divino affiata spiritu de se cecinit dicens: "Quia fecit mihi magna qui potens est"; non ait qui iustus est aut bonus vel sapiens, sed qui per excellentiam potens et omnipotens nomen eius, qui suam erga me exercere voluit omnipotentiae virtutem; faciens mihi magna, id est magnifica, eiusque omnipotentia digna conferens dona» [92].

LA MENOR se prueba: «Inter haec autem primatum tenet donum gratiae sanctificantis, de quo Divus Petrus ait: "Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut divinae efficiamur consortes naturae" (2 Pet. 1, 4)» [93].

LA CONSECUENCIA: «In collatione ergo huius magni doni ostendit Deus potentiam suam donans illud Matri praecellentiori modo et uberiori quam omnibus aliis; ut sicut ipsa Deum fecit humanae consortem naturae, ita Deus creaverit illam suae naturae divinae consortem, omnis maculae expertem» [94].

Artículo Segundo

Pasamos a reseñar otros dispersos argumentos, empezando por los que el P. La Puente deduce del cap. I de San Lucas:

91. C. I, L. 1, e. XI, c. 100.
92. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.
93. Ibidem.
94. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.

Lc. 1, 28 a)

> «Propter quod Angelus singulariter dixit «Ave gratia plena», substituens hoc vice nominis proprii ut significaret per quandam antonomasiam Virginem ab aliis secerni quia gratia plena... sed quando coepit esse gratia plena? profecto quando coepit esse; quod ipsa angelica salutatio indicat dum nullum exprimit verbum «est», «fuit», vel «erit», orationem connectens ut significaret omni tempore fuisse, esse et fore gratia plenam, et Dominum cum illa» [95].

Lc. 1, 28 b).

> «También ponderaré que no dice el Angel: El Señor fué, es o será contigo, sino: «El Señor contigo», para significar que fué, es y será siempre con ella, como quien dice: Desde tu creación fué Dios contigo, y ahora es, y será por toda la eternidad» [96]. (Deus in medio eius non commovebitur) (Ps. 55, 6).

Como se ve, aunque no dice el autor expresamente que con esto se prueba la Inmaculada Concepción, de hecho la explicación que él dá a estas palabras de la salutación angélica la proclaman implícitamente. Explícitamente emplea este argumento en C. II, L. 7, e. XX, c. 454.

Lc. 1, 30.

En el mismo sentido de trascendencia singular y perfección absoluta interpreta, o acomoda, el versículo 30 del mismo cap. I:

> «Idem confirmat sequens Angeli sententia: "Invenisti gratiam apud Deum". Caeteri Sancti invenerunt gratiam postquam perdiderant illam, quando in peccatis concepti sunt. Quidam vero prae aliis citius invenerunt, sicut Ieremias et Baptista, qui in materno utero sanctificati sunt: at Deipara non dicitur invenisse gratiam qua caruerit, sed quam simul cum natura de novo receperit» [97].

Artículo Tercero

Argumentos deducidos de la Divina Maternidad

Ya indicamos que para el P. La Puente la Divina Maternidad era el primero y más valioso argumento en favor de la Concepción Inmaculada, hasta el punto que la consideración de todas las dotes y oficios pertinentes al término de su Maternidad, Jesucristo, Dios y Hombre, Redentor y San-

95. Ibidem. Cfr. también C. I, L. 1, e. VI, c. 50; C. II, L. 7, e. XV, c. 407 y C. II, L. 9, e. V, c. 860.
96. P. II, M. 6, p. II.
97. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.

tificador, etc., «sufficientissime testantur Beatissimam Deiparam ab omni labe etiam originali praeservatam» [98]; con lo que parece proclamar que la Inmaculada Concepción está implícitamente contenida en la Maternidad divina *comprehensive sumpta*. Ahora reseñaremos otros argumentos deducidos de nuevos aspectos y consideraciones acerca de la Divina Maternidad.

1.º *En virtud de la predestinación ab aeterno y especial formación.*

> «Quis ergo tantam matrem a labe non vindicabit quae tam potenti Filio electa est et fabricata, ut esset ipsius Mater?» [99].

> «Quis ergo est mons mirrhae et collis thuris seu Libani nisi sublimissima Virgo Maria, ad quam Filius Dei vadere decrevit cum ex ea carnem desumere destinavit? Oportebat autem Dei Filium dignum sibi praeparare habitaculum, in cuius utero homo factus commoraretur, quod omnis maculae expers esse debuit...» [100].

> «Cum ergo Christus Dominus, Deus omnipotens et sapientia aeterna, elegerit et fecerit sibi matrem, quis dicet non fecisse illam ab instanti suae conceptionis puram, sanctam et omnigena sanctitate plenam?» [101].

Dos ideas principales contienen estos párrafos conforme apuntamos en el epígrafe.

A) La predestinación de María ab aeterno para la Divina Maternidad. No pensemos que Dios, momentos antes de encarnarse, eligiera Madre de entre las doncellas entonces existentes en el mundo. La elección estaba hecha desde toda la eternidad. Y esta elección fué la pauta para la formación de María; más aún: determinó la existencia de María misma en concreto. Al crear a María, Dios intentaba *primo et per se* formar a su Madre. De ahí que no pueda concebirse que María comenzara a existir en estado de pecado y aversión a Dios.

B) Dios fabricó a su Madre. En estos textos se pretende primero significar una acción especial de Dios en la concepción de María. Mas, como este concurso divino no afecta al orden de la naturaleza, ya que María fué concebida por sus padres como los demás seres humanos, lógicamente deduce, después, el P. La Puente de esta singular asistencia divina la infusión de la gracia a María en aquel mismo instante de su concepción.

Consignemos en este punto otra consideración lapontina: *las relaciones que María había de tener con las Tres Divinas Personas.*

98. C. I, L. 1, e. XI, c. 94.
99. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.
100. C. II, L. 7, e. XX, c. 457.
101. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.

Convenía, dice en varios pasajes nuestro Venerable, que el seno de la Virgen no desdijera de aquel seno purísimo donde eternamente es concebido el Verbo, que es Hijo del Padre e Hijo de María.

> «...el cual, como en cuanto Dios tiene Padre, puro y limpio de todo pecado, por su divina esencia; así en cuanto hombre quería tener madre limpia y pura con semejante pureza, para que la Madre de la tierra se pareciese también al Padre del cielo» [102].

También por razón del Hijo que había de concebir «fué escogida para ser pura y sin mancilla, con todos los grados de pureza que se podían hallar en pura criatura, sin que tuviese mancha de culpa ni rastro de ella. Porque, como dice San Anselmo [103], convenía que la Virgen resplandeciese con tal pureza que después de Dios no la hubiese mayor, por cuanto había de ser Madre del que es la misma pureza» [104].

Finalmente, en atención «al Espíritu Santo porque había de obrar en ella la concepción de este Hijo, Dios y Hombre verdadero» [105].

> En suma: «singulari quadam praecellentia in Reginam virginem referuntur: quam ineffabili praerrogativa sanctitatis, etiam a primo instanti suae conceptionis, Pater aeternus adoptavit in filiam, Filius Dei designavit in Matrem, Spiritus Sanctus in amicam, totaque beata Trinitas sibi ascivit insponsam» [106].

2.º *Por razón del amor mayor que Cristo profesa a su Madre que a la Iglesia.*

> «...ex dilectione Christi erga sponsam Ecclesiam et ex efficacia mortis eius ad sanctificandum deducit D. Paulus dona quae contulit sponsae suae (Ephes. 5, 25).
>
> Cum igitur Dei Filius plus dilexerit matrem suam quam reliquia membra Ecclesiae [107], excellentioremque cum ea unionem habere decreverit [108], non tantum ut sponsi cum sponsa sed ut filii cum matre ex ea geniti...
>
> Consequens est ut nobiliori modo sanctificaverit illam, non quidem mundans eam a peccato post lapsum, sed praeservans ne laberetur, conferens munditiam quae maculam impediret» [109].

102. P. II, M. 3, p. III.
103. S. Anselmo, *De conc. Virg.*, c. 18. ML. 158, 451.
104. P. II, M. 3, p. III.
105. Ibidem.
106. C. I, L. 1, c. I, c. 3.
107. Se apoya en Suárez (De Myster., disp. I, sect. II) pero sin citarle.
108. Nos recuerda a la S. Th., 3, q. 27, a. 5 c.
109. C. II, L. 7, c. XX, c. 453.

3.º *Por la conveniencia de que Madre e Hijo, Redentor y Corredentora, se asemejaran.*

> «...para que la Madre fuese semejante al Hijo en la pureza, siendo los dos concebidos sin pecado; El por derecho, y Ella por privilegio; El como Redentor del mundo, y Ella como su Ayudadora en la obra de la Redención» [110].

4.º *En virtud de la mayor proximidad a la fuente de la gracia.*

> «At ex privilegio Beatissima Deipara, utpote Mater futura Christi olei effusi, in primo suae conceptionis instanti oleo gratiae est uncta et ab omni labe perpetuo praeservata, nam quae propinquior erat fonti olei praecellentius ei debuit assimilari» [111].

> «Incorruptio facit esse proximum Deo (Sap. 6, 1).
> Omnigenam, omni ergo tempore, debuit habere incorruptionem quae summe fuit proxima Deo; de qua ipse sponsus inquit: "Tota pulchra es proxima mea, et reprehensio non est in te". Quomodo enim quae ita est proxima, potuit aliquando esse corrupta et maculata?» [112].

Artículo Cuarto

Dividiremos el presente artículo en dos apartados; en el primero recogeremos los textos más claros y reflejos acerca de la SINGULARIDAD TRANSCENDENTE DE MARÍA, con lo cual prepararemos el camino para, en el segundo apartado, reseñar los argumentos lapontinos en ella fundados. Un apéndice importante completará este *Artículo Cuarto.*

A)

> «(B. Virgo) quae inter omnes puras creaturas, homines et Angelos, merito Dei meridies nuncupatur. Omnes enim incomparabiliter excedit et luminis splendore et ardore charitatis... quae verus sanctitatis meridies est.» [113].

> «Est enim *una columba et una perfecta,* quia unica est Mater Christi, nec in hac praecellentisima dignitate potuit habere consortem. Propter quod merito mox vocatur «pulchra ut luna electa ut sol»: quia sicut in caelo corporeo unica tantum est luna et

110. P. II, M. 3, p. IV.
111. Inspirado en S. Th. 3, q. 27, a. 5; C. I, L. 1, e. XXII, c. 196.
112. C. II, L. 7, e. XX, c. 457.
113. C. I, L. 3, e. IV, c. 454. Cfr. etiam C. II, L. 6, e. XXVI, c. 211.

unicus tantum sol et stellae plurimae, ita in caelo empyreo unica est Deipara et unicus Christus, qui incomparabiliter superant alios sanctos» [114].

«Sicut enim in corpore naturali unicum tantum est caput, et unicum tantum collum infra illud, sed super alia membra; ita in Corpore Mystico Ecclesiae unicum tantum est caput, Christus, Deus et homo, et unicum per antonomasiam collum, Genitrix eius, inter Deum et Homines mediatrix, inferior quidem Christo, sed omnibus Angelis, et hominibus incomparabiliter sanctitate, et dignitate superior» [115].

«Hinc Angelus ulterior addit, *Dominus tecum,* quod est electa ut sol. Dominus enim fuit in Maria singulari quadam ratione, quia elegit eam in Matrem, in qua per carnem esse et habitare decreverat; quare merito electio eius est ut sol, id est, ad modum ipsius Christi, ut sicut ipse unicus est inter viros, ita illa unica inter foeminas; ille Deus et homo cui nullus hominum, vel Angelorum potest comparari; haec femina, sed mater Dei, qua quisquis non est Deus, inferior invenitur, et minor: sed quod subditur, *benedicta tu in mulieribus...*» [116].

«Nam, ut dicit Euthymius [117]: Si quid quod nos superat in Virgine Maria divina operata est gratia, nemo miretur intuens ad novum ineffabile quod in ea peractum est mysterium omni infinitate infinities infinite exemptum» [118].

La divina Maternidad importa un singularísimo amor de predilección [119] y, determina una supereminencia incomparable; luego es obvio fijarse en los dones concedidos por Dios a las demás criaturas para deducir las excelsas prerrogativas de María.

B)

Argumento I: Consta de insignes privilegios concedidos por Cristo al Bautista, a los Apóstoles y a otros varones predilectos. Ahora bien: era conveniente que a la madre fueran concedidas gracias «omnium copiosissimas, quam omnes communes leges transcenderent maxime vero hanc quae omnium est prima et quasi radix». Luego la Virgen Santísima fué preservada inmune de la culpa original.

«Quis ergo dicet negatum tibi quod Ioanni est concessum? Inter natus mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista, sed

114. C. II, L. 9, e. III, c. 843-4.
115. C. II, L. 7, e. XV, c. 406.
116. C. II, L. 9, e. V, c. 861.
117. Euthymius. *Sermo de Zona Virgin.* MG.
118. C. I, L. 1, e. VI, c. 52. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. XIII, c. 209; C. I, L. 2, e. I, c. 281; P. II, M. 3, p. III; etc., etc.
119. C. II, L. 7, e. XX, c. 453: P. II, M. 3, p. III; etc.

inter natos, et viros dicit, non inter feminas. Unde tu maior es illo. Ille, surrexit, quia prius in peccatum cecidit; tu non surrexisti, quia numquam cecidisti; sed semper stans permansisti immobilis sine lapsu. Quia inscriptum est, "Deus in medio eius, non commovebitur" (Ps. 45, 5)» [120].

Confirmación: PRIMERA. Por la conducta de Asuero, que hizo excepción en favor de su esposa, Ester [121]. SEGUNDA. Por el comportamiento general de los hombres que no deniegan a sus madres lo que éstas les piden si está en su mano dárselo [122].

Argumento II: Si in *Angelis* simul fuit Deus condens naturam et largiens gratiam, ut electi perpetuo innocentiam perpetuo retinerent cur non id dicemus de *Angelorum* Regina?

Si Adam et Eva conditi etiam sunt in gratia quam amissuri erant

multo magis decuit *beatissimam Virginem* in gratia creari et innocentiae donum retinere, ut in hoc mater similis esset filio» [123].

Argumento III: «"Consummatio abbreviata inundabit iustitiam" (Is. 10, 22) id est producet inundationem iustitiae.

"Consummatio abbreviata" est divinum Verbum in Virgineo utero carne abbreviatum, ut interpretantur D. Anacletus Papa [124], Cyprianus [125] et Hieronymus [126].

"Inundatio vero iustitiae" est copiossisima gratia et sanctitas quae aliquando comfunes leges trascendit, sicut fluminis inundatio fit cum praescriptos terminos et ordinarios transgrediatur».

Puestas estas declaraciones, el argumento del P. La Puente, puesto en forma más vigorosa, es éste:

Habida cuenta de las grandes inundaciones que hizo el Verbo para con el Bautista, los Apóstoles y otros varones predilectos y considerando la conveniencia de que las gracias concedidas a su Madre excedieran aun a estas extraordinarias, parece concluyente admitir, con respecto a María, una inundación de gracia que rebasara los límites impuestos por la ley transmisora del pecado original [126'].

120. C. I, L. 1, e. XI, c. 100.
121. C. I, L. 1, e. XI, e. 95-96. En diversos pasajes relata nuestro autor algunos antitipos bíblicos de María, así: *Ester* en P. II, M. 6, p. IV y en C. I, L. 1, e. XXIII, c. 217; *Lía y Raquel* en C. II, L. 9, e. IV, c. 850; *el Arca del Testamento* en P. II, M. 12, p. IV; etc., etc.
122. C. I, L. 1, e. XI, c. 96.
123. C. I, L. 1, e. XI, c. 99.
124. S. Anacletus, *Epist. 2*, ML. 130, 76.
125. S. Cyprianus, *Contra Iudaeos*, lib. 2, cap. 3, ML. 4, 726.
126. S. Hieronymus, *Epist. Ad Algasiam*, ML. 22, 1036.
126'. C. I, L. 1, e. XI, c. 95.

Argumento IV: «Idem confirmat sequens Angeli sententia: Invenisti gratiam apud Deum. *Ceteri* sancti invenerunt gratiam postquam perdiderant illam, quando in peccatis concepti sunt

Quidam vero prae aliis citius invenerunt sicut Ieremias et Baptista qui in materno utero sanctificati sunt

at Deipara non dicitur invenisse gratiam qua caruit sed quam simul natura de novo recepit...

quia et hoc qui potens est *potuit* efficere et huiusmodi magnalia *decebat* eum matri suae conferre» [127].

* * *

A modo de apéndice expondremos aquí algunas consideraciones hermosísimas con que el Venerable vallisoletano pondera la grandeza simpar del privilegio inmaculista, que hace a la Virgen un tipo único, una figura aparte y un celícola en la tierra.

Para el P. La Puente el privilegio concedido a María, no solamente es extraordinario, muy superior al de Juan Bautista y Jeremías [128], sino que también es singular y único [129].

«Sed dic nobis, o beata, quando primo coepit spiritus tuus exsultare in Deo Salvatore tuo? (Lc. 1, 41). De Ioanne Baptista legimus, quod sexto mense post conceptionem, adhuc utero matris inclusus, exsultavit in gaudio sentiens vocem salutationis tuae et adventum Filii tui, quem gestabas in utero ut per te sanctificaret illum. Quis ergo dicet negatum tibi quod Ioanni est concessum? Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista (Mt. 11, II) sed inter natos et viros dicit, non inter feminas. Unde tu maior es illo. Ille surrexit, quia prius in peccatum cecidit; tu non surrexisti, quia numquam cecidisti; sed semper stans permansisti immovilis sine lapsu. Quia scriptum est "Deus in medio eius non commovebitur" (Ps. 45, 5). Sit ergo ille maior inter eos qui surrexerunt, tu vero maior illo singularem thronum habens, quia in hoc nec primam similem visa est, nec habere sequentem» [130].

«...nulli ex filiis Adae vel Evae concesso vel unquam concedendo...» [131].

En el penúltimo testimonio lapontino, como en otros varios, se halla una idea que no conviene pasar por alto, pues ella nos dá el sentido exacto de este privilegio mariano. Pudiera alguien creer que la diferencia entre la Virgen y los demás Santos consiste simplemente en una antelación o aceleramiento de la amistad con Dios, cuando la diferencia es mucho más profunda y esencial. Léase este otro pasaje:

127. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.
128. C. I, L. 1, e. XI, c. 93.
129. Lo cual no consta con certeza en la Bula «Ineffabilis Deus».
130. C. I, L. 1, e. XI, c. 100.
131. C. I, L. 9, e. IV, c. 844. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. XI, c. 99 y etc.

«*Ceteri* sancti invenerunt gratiam postquam perdiderant illam, quando in peccatis concepti sunt. Quidam vero prae aliis citius invenerunt sicut Ieremias et Baptista qui in materno utero sanctificati sunt

at *Deipara* non dicitur invenisse gratiam qua caruit sed quam simul cum natura de novo recepit» [132].

«Ceteri autem homines aliquandiu jacuerunt priusquam starent...; at beatissima *Virgo*... umquam iacuit in originali culpa, sed creata est ascendens a statu naturae in statum gratiae, per quam tunc natura est sanctificata et sursum acta» [133].

«...los demás santos... comenzaron su vida por la vía purgativa, purificándose poco a poco de sus culpas, como la luna que en tiempo de menguante poco a poco va despidiendo las tinieblas hasta que llega a estar llena de luz...; pero la Virgen Sacratísima desde el instante de su concepción fué hija de luz sin mezcla de tinieblas... De aquí resulta que esta Virgen siempre estuvo fundada sobre la pureza y hermosura de la luna llena...» [134].

María es la «semper stans»; amiga de Dios *de siempre; nunca* estuvo sujeta al demonio.

«Hoc templum voluit esse unicum in universa Ecclesia..., in quo ipse solus aram semper erectam haberet, iugiterque coleretur tamquam verus Deus, zelans quod nec ad momentum diabolus ibi altare suum erigeret, cui ipsa sicut reliquae filiae Evae genuflecteret: "Quae enim societas luci ad tenebras? aut quae conventio Christi ad Belial? aut quis consensus templo Dei cum idolis?" (2 Cor. 6, 15). Absit, absit ab hoc templo virgineo obscuritas culpae, absit ulla subiectio ad Belial, absit consensus aliquis cum idolis cum nec a protoparente sibi imputatus, non dicat Deipara: "Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea" (Ps. 50, 7). Dictura erat nisi filius impediret, impedivit autem ne id diceret» [135].

María forma un orden aparte con Jesús. María fué colocada en el orden inmaculado [136], que es cabalmente el orden soteriológico. Y es que el pecado, lejos de ser agente de redención, es precisamente su opuesto. Y es que el Redentor vino principalmente a extirpar la culpa original [137]. Por eso su ayudadora debía estar inmune de ella [138]. Tal mancilla en la Corredentora hubiera representado un lastre y un contrasentido. Con esto queda

132. C. II, L. 7, e. XX, c. 454.
133. C. II, L. 6, e. XXI, c. 170.
134. *Guía espiritual*, tom. I, tract. II, cap. IX.
135. C. I, L. I, e. XI, c. 99-100.
136. P. II, M. 3, p. IV, C. I, L. 1, e. XI, c. 99, etc.
137. P. II, M. 3, p. IV, C. I, L. 1, e. XI, c. 96 y C. II, L. 2, e. XIX, c. 439.
138. P. II, M. 3, p. LV, C. II, L. 7, e. XX, c. 458, etc.

indicada la singularidad trascendente que entrañaba el privilegio concepcionista. Y es curioso ver en el P. La Puente cómo la singularidad trascendente de la Madre de Dios es razón de su Inmaculada Concepción, y cómo ésta, a su vez, refuerza la grandeza incomparable y única de la Madre del Altísimo.

Más aún: La excelencia y perfección de este privilegio fué *suma.*

> «Concessit quidem summum quod poterat et decebat» [139].

> «nullus melior aut maior post Christum inveniri potuerit» [140].

María tuvo la limpieza *propia de los bienaventurados.*

> «...Por haber querido que su Madre, por especial gracia, gozase en su concepción la pureza de culpa que los demás escogidos gozan en la gloria» [141].

> «Ut quod sancti Patres de Ecclesia triumphante dictum existimant, hoc singulari gratia de Deipara praedicemus» [142].

Es corriente en algunos escritores eclesiásticos considerar a María en cierto sentido como tipo superviviente de la naturaleza íntegra. A la manera que si un rey derrocado se hubiera reservado de su antiguo reino una sola isla llena de flores; así Dios Nuestro Señor se reservó el alma de María como recuerdo y reliquia del mundo anterior a la culpa original. No es tan frecuente, en cambio, la idea sublime que aquí expresa nuestro Venerable: *María hermoso anticipo de la inocencia bienaventurada.* El P. La Puente, como hombre verdaderamente espiritual, tenía siempre los ojos puestos en la patria celeste; de ahí su tendencia a establecer comparaciones con los bienaventurados. Pero es que, además, creemos que en tales pasajes hay una reminiscencia del llamado principio de eminencia que nuestro Venerable formuló claramente [143] siguiendo la mente de Suárez [144] y Santo Tomás [145].

139. C. I, L. 1, e. XI, c. 93.
140. C. I, L. 1, e. XI, c. 92. Cfr. etiam C. II, L. 9, e. IV, c. 844.
141. P. II, M. 3, p. IV.
142. C. I, L. 2, e. XIX, c. 439. Cfr. etiam *Guía Espiritual,* tom. 1, tract. II, cap. IX.
143. C. I, L. 5, e. XXX, c. 1324.
144. Suárez, *De myster.,* disp. IV, sect. I.
145. *Sum. Th.* 3, q. 27, a. 1.

Artículo Quinto

Probación fundada en los otros privilegios marianos

Otro capítulo de argumentación empleado felizmente por el P. La Puente estriba en los otros insignes privilegios de María, los cuales están pidiendo lógicamente para la misma Virgen la prerrogativa de la Inmaculada Concepción.

> «Deinde ex tribus magnalibus quae de Deipara praedicantur in hoc encomio; *Tota pulchra et sine macula,* in corpore, in anima et in spiritu, duo priora ab instanti conceptionis habuit; cur ergo non tertium? Quod sic deduco: in corpore omnes fatemur semper integritatem ac virginalem pulchritudinem conservasse etsi Filium conciperet et pareret, virtute Altissimi obumbrante illam» [146].

El argumento deducido de la *virginidad* de María y reforzado con el de la analogía entre Cristo y su augusta Madre, se halla hermosa y ampliamente desarrollado en este párrafo sabroso:

> «Tabernaculum enim Virginem debebat esse sanctum corpore et spiritu, sicut et Filius eius.
>
> Et sicut corpore fuit semper sanctum, integrum et incorruptum ut huius tabernaculi porta (sicut praedixerat Ezechiel 42, 2, et interpretatur Divus Hieronymus, Apologia ad Pammachium in fine) [147], semper esset clausa principi, nec ullus vir ingrederetur per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per illam; ita, et multo magis, oportebat ut semper esset mente integrum, spiritu incorruptum et immaculatum, in quo numquam princeps huius mundi habitaverit; vel quicquam suum invenerit, de quo contra ipsum Christum, vel matrem eius gloriari posset, dicens: Ecce haec quam ita diligis, prius fuit mea quam tua; prius ego in ea sum ingressus quam tu. Absit, ut diabolus tali eos posset nota inurere; quin potius sicut nec in filio, ita nec in matre quidpiam veneni sui potuit effundere» [148].

En suma que el mismo honor divino exigía en su Madre tanto y más que la virginidad corporal la inmunidad original.

El argumento deducido del misterio de la *Asunción* es como sigue:

> Si Dios quiso conservar incorrupto el cuerpo de María, cuanto más se esmeraría en evitar toda corrupción de pecado en el alma

146. C. I, L. 7, e. XX, c. 455.
147. S. Hieronymus. ML. 22, 410.
148. C. I, L. 1, e. XI, c. 99.

de la Virgen para que fuera santa de cuerpo y alma como su Santísimo Hijo [149].

Más apremiante y mejor atornillado resulta este argumento según se formula en otro pasaje [150]:

> Empieza diciendo nuestro autor: «Oportebat autem, inquit Divus Augustinus (lib. De Assumptione beatae Mariae 9) [151] ut sancta Christi caro, non solum in se ipsa non videret corruptionem, sed nec etiam in carne matris suae; nam caro Christi caro Mariae est, et quasi una caro reputantur» [152].

Ahora, la verdad de la Asunción y la conocidísima razón esgrimida por San Agustín le sirven a maravilla para argüir en favor de la perpetua limpieza del alma de María. Cobra fuerza la deducción de nuestro Venerable, si se atiende a las relaciones morales que la generación y educación crean entre Madre e Hijo. Prosigue:

> «Multo ergo magis oportebat etiam ut caro illa non coniungeretur animae corruptione peccati infectae, unde maiorem sine dubio ignominiam contrahebat, maiusque dedecus in Filium redundaret, quanto peior est culpa quam poena; reversio enim in pulverem poena est originalis culpae» [153].

El tercer privilegio mariano de que arguye el P. La Puente es el *ligamento o extinción del fómite* [154].

> «Praeterea omnes etiam fatemur Deiparam totam pulchram, integram et perfectam semper fuisse in anima, quae nullos in parte sentiente defectus ex peccato originis provenientes experta est: numquam eam vexavit peccati fomes, numquam caro concupivit adversus spiritum, numquam appetitus motus rationem eius praevenerunt et turbarunt; sed semper magna fuit intus concordia, magnusque omnium appetituum eius cum ratione consensus, ut prae omnibus Deipara homini suo exteriori seu inferiori portioni dixerit, "Tu vero, homo unanimis, dux meus et notus meus, in domo Dei ambulavimus cum consensu" (Ps. 54, 14)» [155].

149. Ibidem.
150. C. II, L. 7, e. XX, c. 455.
151. S. Agustín. *De Assumpt. Virg.* lib. 1, Append. ad Opp. San August. ML. 40, 1141 ss.—Se cree generalmente que este libro fué escrito en tiempo de Carlo Magno.
152. C. II, L. 7, e. XX, c. 455.
153. Ibidem.
154. Cfr. S. Th. 3, y. 27, a. 3, 4 y 5.
155. C. II, L. 7, e. XX, c. 455.

Hasta aquí la descripción del privilegio, empieza la prueba:

> «Cum igitur dona Dei sint perfecta, qui matri contulit ut effectibus peccati originalis careret, multo magis contulisse dicendus est, ut ipso numquam maculata fuerit; quia hoc optabilius ei erat, ne vel ad momentum temporis Dei diceretur inimica, et ab eo esset elongata, quae per quandam antonomasiam amica et proxima nuncupatur. Fuit ergo tota pulchra etiam spiritu et mente quam nulla infecit labes, semper ornavit gratia et intima cum Deo amicitia» [156].

Hay que confesar la fuerza probativa de tales argumentos por más que se muevan en el área de la razón teológica. Son raciocinios vigorosos sólidamente fundados en la analogía de la fe y en la creencia de que Dios hace sus obras perfectas. El haber querido el Señor desterrar de su Madre las penas, efectos y miserias del pecado de origen induce irresistiblemente a creer que apartaría igualmente (¡o con mayor razón!) de ella la culpa, entidad y malicia del pecado original, puesto que éstas son mucho más lamentables e indecorosas.

Otra ventaja muy atendible tienen los argumentos de este artículo: se fundamentan en verdades sostenidas por los adversarios de la Inmaculada. Por esto nuestro arguyente recalca una y otra vez: *Omnes fatemur*. En esta base común y punto de conveniencia apoya el hábil defensor de la pureza original de nuestra Señora sus irrebatibles conclusiones.

Artículo Sexto

Argumentos sacados de acomodaciones de textos bíblicos

Son abundantes: delatan gran conocimiento de las sagradas letras.

Llenos de sensatez: revelan un espíritu equilibrado y sano sentido teológico.

Bien fundados: nuestro autor apoya y justifica en cada caso su acomodación con la cita o ejemplo de un Santo Padre, o del Doctor Angélico, o por la analogía con otro texto escriturístico.

Alguna vez más que acomodación es interpretación del sentido místico o espiritual.

Otras veces más que argumentos propiamente dichos son preciosos marcos para realzar y embellecer la doctrina ya probada. Tienen estos trozos lapontinos algo del modo y estilo de los Once magníficos sermones de Santo Tomás de Villanueva, uno de los comentaristas morales más insignes y devotos del Cantar de los Cantares.

156. Ibidem.

1) *Is. 2, 2: «Erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium et elevabitur super omnes colles».*

Et quamvis locus iste *ad litteram* de Christo Domino intelligatur, tamen ob eius intimam cum matre sua unionem ei etiam solet accommodari.

Aduce en comprobación una cita de San Gregorio [157] y prosigue: «Praeparatus autem dicitur mons iste ab ipso Deo; nam ab aeterno electus et in tempore creatus est ea puritate et sublimitate quae decebat eum qui in ipso habitare decreverat, ut vere esset "Mons Dei mons pinguis, mons coagulatus, mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo..." (Ps. 67, 16)...

Praeparata ergo est Virgo Maria ab initio conceptionis suae, ut esset quidem mons mhyrrae incorruptus et immaculatus» [158].

Obsérvese con qué escrupulosidad científica advierte al lector del sentido literal del texto, antes de acomodarlo; y esto no por capricho personal, sino siguiendo a un Santo Padre.

2) *Cant. 8, 5: «Sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua...»*

«Placet tandem haec verba Deiparae applicare, et hinc Immaculatam eius Conceptionem deducere, sumendo arborem mali pro ligno in quo corrupta est Eva ac tota humana natura. Ibi (inquit caelestis Sponsus), o Virgo beata, suscitavi te, et ad amorem meum te elevavi praeservans te ne in labem originalem caderes cum cadente, nec corrumpereris cum corrupta: quia nisi te misericorditer praeservarem, cum reliquis similiter in eandem culpam caderes. Nec mirum quod tunc sub illa arbore gloriosissima Virgo dicatur suscitata, siquidem illius expressam fecit Dominus mentionem ad serpentem loquens, cum ei dixit: "Inimicitias ponam inter te et mulierem, et ipsa conteret caput tuum" (Gen. 3, 15)» [159].

3) *Ps. 18, 6: «In sole posuit tabernaculum suum».*

«...cum ipse Christus sol iustitiae vocetur possuisse tamen dicitur 'in sole tabernaculum suum', id est in Virgine eius genitrice (ut D. Thomas interpretatur 3 p, q. 27, a. 2), quae, ob eius splendorem et eximiam ex privilegio sibi ingenitam lucem et gratiam, ipsi Christo valde persimilis sol meruit nuncupari; decebat enim ut sol generaret solem; sol semper lucidus, sol qui auctor est totius lucis: in hoc sole posuit tabernaculum ut ibi suam manifestaret omnipotentiam, sapientiam et virtutem. Quomodo autem melius manifestaret quam eam splendide faciens instar solis qui nec ullo

157. S. Gregorio, In I Reg., cap. I. ML. 79, 25.
158. C. II, L. 7, e. XX, c. 457.
159. C. II, L. 10, e. V, c. 1054.

temporis momento luce careret, ut qui futurus erat in ea tamquam filius, semper esset cum illa tamquam pater et sponsus» [160].

4) En otro lugar, glosando el versículo 16 del cap. I del Génesis, compara a Cristo con el Sol que hace el día, es decir, constituye a los hombres santos y es fuente de toda santidad; y a María, con la Luna que preside la noche, no hace noche sino que la ilumina: así la Santísima Virgen «praeest peccatoribus tanquam advocata et dux illis Lucem implorans ut in filios lucis convertantur». Y recalca: «Si ergo facta est ut paeesset nocti, numquam fuit nox, nec passa est peccati tenebras, sed semper fuit lux et adeo splendida, et eos qui in nocte et tenebris peccatorum sedent illuminare valeret» [161].

Lo cual confirma aduciendo el testimonio del autor de «Speculum Virginis» (que entonces falsamente se atribuía a San Buenaventura) [162] quien afirma que el nombre de María significa iluminada o iluminadora [163].

5) *Cant. 4. 7: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te».*

«...quia de illa singulariter dicit sponsus non ex parte sed omnino 'Tota pulchra es amica mea et macula non in te'. Tota formosa secundum corpus et secundum animam, secundum partem infimam et supremam, secundum omnem statum, tempus et locum, in omni aetate: ex quo primum coepisti esse et usque in finem et in aeternum: nulla macula nihil nigredinis, aut foeditatis unquam fuit, est, vel erit in te» [164].

6) *Cant. 1, 4: «Nigra sum sed formosa filiae Ierusalem».*

En C. I, L. 2, e. XIX, c. 439.

7) *Sap. 1. 4: «In malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccati».*

En C. II, L. 7, e. XX, c. 457.

8) *Ps. 44, 16: «Omnis gloria eius, filiae regis ab intus».*

«...Licet ergo Virgo beata in nativitate primo apparuit hominibus, at etiam dum intus erat materno clausa utero, in ipso

160. C. II, L. 7, e. XX, c. 457. Se apoya nuestro autor en la versión de la Vulgata. El original según la reciente versión oficial dice: «Ibi posuit soli tabernaculum suum», que ajustadamente tradujo Fr. Luis de León: «Allí hiciste al sol rica morada».
161. C. I, L. 1, e. XI, c. 101.
162. S. Buenaventura (¡) (Conrado de Sajonia?) *Spec. Virginis,* lect. 3, *Opera Omnia,* Vives 1868, t. 14, pág. 237.
163. C. I, L. 1, e. XI, c. 101.
164. C. I, L. 2, e. XIX, c. 439. Cfr. etiam P. II, L. 7, c. XX, c. 454.

conceptionis momento apparuit primo Deo et ipsis angelis. Sed numquid apparere debuit ingloria, foeda, denigrata, tenebris amicta et draconi subiecta? Absit, ut quae spectaculum stupendum facta est Deo, Angelis et hominibus, unquam apparuerit nisi cum omni gloria, quae tanti regis decebat sponsam simul et matrem» [165].

9) Dejemos todavía la palabra a nuestro erudito y paciente escriturista que de todo sabe sacar partido.

«Solum nunc addamus in parentum Virginis nominibus hanc praeservationem notatam videri. Quod non est insolitum in Scriptura, ut ea nominibus Patriarcharum, et filiorum Oseae et Isaiae, quae aliquid futurum portendebant, deduci potest. *Ioachim* enim idem est quod «Deus elevabit» eriget seu excitabit: *Anna* vero «Gratiam» significat. Hoc autem portendebat, filiam quam habituri erant, elevandam et suscitandam esse a Deo ne communi naturae humanae corruptione contaminaretur, sed conciperetur in gratia ex speciali privilegio, quia Mater futura erat eius qui suscitaturus erat illam» [166].

10) Finalmente, el P. La Puente hace un extenso comentario al capítulo doce del Apocalipsis, acomodándolo a la Virgen concebida sin pecado. Aunque el citado texto, en su sentido literal, parece referirse a la Iglesia más que a María, esto no obsta para que muy legítimamente se aplique a María en sentido típico o al menos acomodaticio. Tanto más, cuanto que los Santos Padres y el arte cristiano se han complacido en contemplar a María Santísima en la mujer que aplasta el dragón infernal teniendo a la luna por escabel y por diadema una corona de doce estrellas. Más aún: el referido texto la liturgia lo recita dos veces en el Oficio de la Inmaculada Concepción, y el mismo Sumo Pontífice Pío X lo aduce en su encíclica «Ad diem illum» commemorativa del Cincuentenario de la definición dogmática [166'].

165. C. I, L. 1, e. XI, c. 98.
166. C. II, L. 10, e. V, c. 1054.
166'. Sobre el valor mariológico de este texto escriturístico y en qué sentido se aplique a María, modernamente han aparecido trabajos dignos de mención: D 'Ales en DAFC: *Marie dans l'Ecriture sainte*», t. III, c. 153 y 154, afirma que San Juan considera aquí a la Virgen ya glorificada.—Bover en «*El capítulo XII del Apocal. y el Cap. III del Gen.*».—*Estud. Eccles.* 1922, págs. 319-336, dice que el texto del Apocalipsis es como una reproducción dramática del Protoevangelio y argumento para la Inmaculada Concepción.—Fonck en *Verb. Dom.* 1922, págs. 353-357, defiende que el citado texto, aplicado a María, tiene un sentido más que acomodaticio y explica por qué la liturgia lo emplea para la Inmaculada Concepción.—Terrien en t. IV, lib. 8, cap. 3, explica este sentido más que acomodaticio por un caso análogo: Isai. 14, 12-15 y Ezech. 28, 1-18, donde, en sentido histórico y literal, se expresan los terribles castigos con que fueron heridas Tiro y Babilonia, pero con rasgos —intentados por Dios— significativos de la catástrofe de los Angeles rebeldes, y refiriéndose al Apocalipsis, concluye: «Si el sentido literal se refiere ante todo, y de lleno, a la Iglesia, María no está ausente de él.» Cfr. también: Di Fonzo: *Intorno al senso mariologico*

El comentario, pues, del P. La Puente, abreviado, es como sigue:

> «*Ecce signum magnum apparuit in coelo:* Es la Virgen al ser concebida; lo prueba con testimonios de San Ignacio mártir, de San Epifanio y de San Juan Damasceno; lo explica en relación con Jeremías 31, 22: quia novum creavit Dominus super terram; femina circumdabit virum [167].
>
> *Mulier amicta Sole et Luna sub pedibus eius:* Apparuit autem non nuda nec tenebris circumvoluta sicut reliqui filii Adae, sed circumamicta sole iustitiae et lumine gratiae ipsius, ac charitatis ardore valde fulgens et flagrans: ...bene amicta sole, quae semper in sapientia et gratia mansit sicut sol; nam stultus ut luna mutatur, at Beata Virgo novo modo apparet in mundo lunam sub pedibus habens et cuncta mutabilia conculcans. Non ait, lunam calceamentum pedum eius; nam hoc stultorum est, quorum affectus mutabiles sunt ex bono in malum, numquam in eodem statu permanentes; sed infra pedes eam habet, quia omni mutabilitate semper fuit superior... [168].
>
> *Corona duodecim stellarum in capite eius:* Apparet denique duodecim stellarum coronata, id est, omnium virtutum decorata fulgore...
>
> Ecce draco magnus, rufus...: Reliqui homines ingrediuntur mundum victi a dracone et in capite vulnerati...; at gloriosa Virgo mundum ingreditur vincens et per cunctarum virtutum fertum peccatum originis expulit, fomitem omnino extinxit et de internis hostibus trophaeum duxit.
>
> Signum ergo magnum apparuit in caelo Ecclesiae militantis, parvula femina, sed fortissima, militans contra draconem, quae primo impetu septem eius amputavit capita, et coronam accepit non ex septem, sed ex duodecim stellis fabricatam, quia non tantum eas virtutes accepit quae vitia expellunt, sed omnigenas gratias, quae mentem condecorant; draconem rufum deridens non propria virtute, sed Filii, quem paritura erat, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea et regnum diaboli destructurus» [169].

La prosa parsimoniosa de nuestro Venerable, se hincha de santo entusiasmo al hablar de la triunfal victoria de la Inmaculada; y la parca imagi-

dell'Apoc.... Mar. (1941) 248-268. Riveña: *Signum magnum apparuit —Verb. Dom.* (1941) 113-122 y 183-189.

Perella: *Senso mariologico dell'Apoc.* Div. Thom. P. (1940) 215-222. Henze: *Un testo dell'Apoc.* Mar. (1948) 273-276. Bonnefoy: *Les interpretaions ecclesiologiques de l'Apoc. cap.* 12. Sap. (1948) 297 ss. Idem: *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse*, 1949, 192 págs. Peinador: *La sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos veinticinco años.—Est. Bibl.* (1951) 17-18. Gallus: *Scholion ad interpretationem Apoc.* 12, 1.—*Verb. Dom.* (1953) 332-340.

167. C. I, L. 1, e. XI, c. 96-97.
168. C. II, L. 1, e. XI, c. 97.
169. Ibidem.

nación de nuestro asceta cobra viveza y colorido alrelatarnos su visión íntima y entrañable del gran Misterio Mariano.

Nos hallamos en la patria de Murillo y Zurbarán [170].

CONCLUSION:

Discurren por las abultadas venas de esta invencible apologética lapontina las hormonas de un incontrastable convencimiento personal.

Largas horas de estudio y meditación debieron preceder a la gestación de tan abundante y elaborado tratado. Se percibe todavía en él un ritmo laborioso de infatigable telar.

Ni es sólo calor vital y mérito de trabajo lo que en estas disquisiciones apreciamos; en ellas alcanza el P. La Puente cumbres de auténtico valor teológico a que pocos llegaron en su tiempo.

Es de advertir cómo sus raciocinios ultrapasan la mera conveniencia y penetran de hecho en el área de lo revelado y, cuando menos, poseen categoría de conclusiones ciertas en teología. Bajo guiones discretos y banderas poco llamativas militan aquí escuadrones de tanto rango y nobleza, de tanta bravura y alcurnia, como los que admiramos en las brillantes pero pacíficas paradas militares que organizan nuestros teólogos contemporáneos sobre la pista de madura definición dogmática.

Por la abundancia y calidad de sus argumentos; por su ponderado tino en la elección de las pruebas y por su vigor y mesura en el usarlas; por el certero instinto teológico que le orienta hacia las fuentes primarias de argumentación; por la exhaustiva interpretación de los pasajes escriturísticos, principalmente del Proto-evangelio; por la prudencia y solidez de sus bien fundadas acomodaciones de los sagrados textos; por la honda y comprehensiva visión de la dignidad, oficios, puesto, relaciones y jerarquía pertinentes a la Madre de Dios; por la suave unción y agradable amenidad en que discurre su disertación, un tanto difusa y desordenada es verdad, pero siempre segura y enjundiosa..., bien merece el autor los lauros de su bien cimentada fama de teólogo eximio y gran escriturista.

170. Sin embargo puede apreciarse en este extenso comentario la tendencia —muy de su tiempo— del Padre La Puente a alegorizar con exceso y a buscar sutiles aplicaciones a los más mínimos rasgos del texto escriturístico.

VIDA Y DOCTRINA MARIANA DE LA SIERVA DE DIOS R. M. ANGELES SORAZU, CONCEPCIONISTA FRANCISCANA

(1873 - 1921)

por

FR. LUIS VILLASANTE, O. F. M.

«Difundir la doctrina de la vida espiritual, mostrando... que el único camino para la unión con Dios es la imitación y el amor de Cristo, y que en este camino se entra por la verdadera devoción a Nuestra Señora». (*De una carta de la M. Angeles Sorazu al P. Nazario Pérez, S. I. Véase Prólogo del P. Nazario a la Autobiografía de la Madre Sorazu,* p. 12).

La M. Angeles Sorazu constituye, a no dudarlo, uno de los casos más sobresalientes y uno de los valores más auténticos de la literatura mística contemporánea. Sus escritos espirituales no han podido menos de llamar poderosamente la atención por la originalidad y altos quilates de la experiencia mística descrita en ellos. Así lo reconocen unánimemente cuantos se han llegado a saborear los libros de la humilde monja concepcionista.

Mas también es cierto que hemos oído lamentar a más de uno de los lectores de la M. Angeles el que en tales escritos se tropiece a cada paso con lo preternatural y extraordinario, constituyendo esto un obstáculo casi invencible que impide la difusión de los libros de la M. Angeles y de su doctrina espiritual. Aparece como un caso muy extraordinario, muy excepcional, en el que no se sabría encontrar una doctrina de valor universal o de aplicación general. Sin embargo, es evidente que el caso y los escritos de la M. Sorazu encierran una doctrina de valor permanente y fácilmente universalizable. Poner de relieve esto permanente y universal que hay en los escritos espirituales de la M. Sorazu, separándolo de lo relativo, contingente y particular, es una labor que está por hacer.

Ya en nuestro estudio de conjunto sobre la M. Sorazu y sus obras [1] consagrábamos un capítulo a determinar los puntos capitales de la Doctrina Espiritual de la sierva de Dios, doctrina toda ella de valor eterno, actualísimo y universal para las almas que se consagran a la vida espiritual. Posteriormente hemos vuelto a tratar el tema en otro trabajo aparecido en la revista «Verdad y Vida» [2]. Pero hasta ahora no hemos tenido ocasión de estudiar, al menos con la detención que el tema requiere, el puesto que la Virgen Santísima ocupa en la doctrina espiritual

1. P. Luis Villasante, O. F. M., *La sierva de Dios M. Angeles Sorazu. Estudio místico de su vida*; 2 vol., Bilbao, 1950.
2. P. Luis Villasante, O. F. M., *Doctrina Espiritual de la M. Angeles Sorazu*; *Verdad y Vida,* 1951, pp. 447-495.

de la citada escritora mística. La oportunidad que nos brinda el primer Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada y la amabilidad con que el director de MISCELANEA COMILLAS nos ofrece sus páginas para publicar en ellas este trabajo, nos ha movido a abordar ahora dicho estudio. Si no nos equivocamos, de él se desprenderá con claridad meridiana que la M. Angeles es un auténtico fruto de santidad de la Inmaculada, una hija que confiesa deber todos sus bienes espirituales a su Madre Inmaculada y que invita a todas las almas que se dedican a la vida espiritual a caminar hacia la santidad por el mismo camino que a ella diera tan óptimos resultados, es decir, el camino de la vida mariana.

Dividimos nuestro trabajo en tres partes. *1.ª Parte: La Virgen María en la vida espiritual de la M. Sorazu. 2.ª Parte: La Virgen María en la doctrina espiritual de la M. Sorazu. 3.ª Parte: Fuentes literarias que contribuyeron a alimentar la devoción mariana de la M. Sorazu.* Sigue una *Conclusión.*

Las fuentes para nuestro estudio —huelga decirlo— son los escritos de la sierva de Dios [3].

PRIMERA PARTE

LA VIRGEN MARIA EN LA VIDA ESPIRITUAL DE LA M. SORAZU

> «Lo confieso y lo publicaré a la faz del mundo entero, y después en la eternidad dichosa: todo se lo debo a la Virgen Santísima, mi celestial protectora: *todos los bienes me vinieron juntamente con Ella*» (*Autobiografía,* libro I, capítulo V, p. 50).

La *Autobiografía de la M. Angeles Sorazu* se abre con esta breve y significativa fórmula en la que nosotros vemos sintetizado todo su itinerario y toda su espiritualidad: «*A mayor gloria de Dios, de su Unigénito Humanado y de la Inmaculada Virgen María*» [4]. En esta triple enumeración escalonada, María ocupa naturalmente el último lugar, por corresponderle un puesto inferior respecto del Padre y del Verbo Encarnado. Pero Ella es por eso mismo el extremo más cercano y próximo a nosotros,

3. *Autobiografía,* revisada y anotada por el P. Nazario Pérez; Valladolid, 1929. *La Vida Espiritual coronada por la triple manifestación de Jesucristo,* revisada y anotada por el P. Nazario Pérez; Valladolid, 1924. *Correspondencia epistolar con el P. Mariano de Vega,* editada y anotada por el P. Melchor de Pobladura, O. F. M. Cap.: Primera parte. Madrid, 1942; Segunda parte, Madrid, 1952. *Opúsculos Marianos,* revisados y anotados por el P. Nazario Pérez, Valladolid, 1929.

4. *Autobiogr.,* p. 13.

constituye el primer peldaño o escalón de nuestra escala espiritual. Ella constituye el camino real que nos conduce a Cristo Jesús, como Jesús es el camino que nos conduce al Padre. Por todo lo que va a seguir veremos que esta fórmula y la interpretación que de ella acabamos de dar, es la más rigurosa, exacta y verdadera expresión de la vida y espiritualidad de la M. Angeles. Pero no adelantemos conclusiones, y pasemos sin más a examinar el lugar que corresponde a la devoción mariana en la vida espiritual de nuestra protagonista.

El germen mariano

En su *Autobiografía* nos dice ella misma que aun antes de su ingreso en el claustro sintió y experimentó varias veces como un instinto e inclinación particular de devoción hacia la Santísima Virgen. Hasta nos habla de un «*germen mariano*» depositado en su alma tal vez en el Santo Bautismo, y cuya existencia, por sus inequívocas manifestaciones, conoció varias veces en su vida seglar [5]. Una de estas manifestaciones que ella menciona es el misterioso atractivo que sentía a visitar

> «*a la Virgen Santísima pintada en una imagen en la pared sobre la sacristía de la iglesia parroquial de Tolosa en la visita mensual de las Hijas de María que practicaba con extraordinario fervor*» [6].

No deja de ser notable y significativo el que su amiga y compañera en la vida seglar, Encarnación Vidal, al relatar los hechos que recuerda de su santa compañera, nos hable de este detalle, que por lo visto debió de llamarle la atención y se le grabó profundamente, pues dice así en su declaración:

> «También acudía al rosario todas las noches a la Parroquia y le gustaba oir la lectura que hacen de la vida de los Santos y *contemplar la Purísima que está pintada encima de la Sacristía*» [7].

A la edad de 18 años Florencia Sorazu (así se llamaba entonces), ingresaba en las Concepcionistas Franciscanas de Valladolid. El mismo día de su ingreso registra haber experimentado, ante la Virgen que se venera en el claustro, otra manifestación de dicho «*germen mariano*». Ella no nos sabe explicar lo que aquello fué, y se contenta con decir:

> «...experimenté lo que no puedo expresar, y mientras gustaba con viveza la felicidad que me hizo sentir la Señora ardía mi alma en

5. *Autobiogr.*, p. 47.
6. *Autobiogr.*, p. 47.
7. Relación inédita de Doña Encarnación Vidal.

deseos de justicia y santidad y me fueron revelados algunos designios de Dios en mi vocación» [8].

La Orden de Concepcionistas Franciscanas

Hemos dicho que Sor Angeles ingresó en la Orden de Concepcionistas Franciscanas, y no estará de más hacer una indicación sobre el carácter mariano-inmaculista de esta Orden. Muchos siglos antes de la definición dogmática de Pío IX surgía en el seno de la Santa Iglesia una Orden de religiosas de vida contemplativa, suscitada por el aura del Espíritu Santo y consagrada por expreso designio fundacional a la honra y culto del privilegio mariano de la Inmaculada Concepción. La Orden de Concepcionistas Franciscanas, en efecto, fué fundada por la Beata Beatriz de Silva, y tanto por su regla como por su hábito y fin propio está dicha Orden dedicada al culto, gloria y devoción de la limpia Concepción de María. El Papa Julio II en 1511 concedió regla propia a las Concepcionistas y las supeditó a la Orden de San Francisco, por haberse sus frailes, como el Papa lo dice, esmerado egregia y denodadamente en defender la Purísima Concepción de María [9]. Grandes almas ha producido esta Orden de vírgenes consagradas al culto de este misterio mariano. Baste entre todas recordar la figura señera y prócer de la Vble. M. Agreda.

Ingresada en la Orden Concepcionista Franciscana, Sor Angeles bebió y aspiró un vivo y acendrado amor a la Inmaculada en el ambiente de su familia religiosa y en los libros que en ésta halló puestos en honor y veneración, tales como la *Mística Ciudad de Dios*, de la Vble. M. Agreda (como más adelante tendremos ocasión de decir).

La perfecta consagración a la Santísima Virgen

Pero la fecha verdaderamente decisiva y trascendental, porque marca el principio y punto de partida de una vida totalmente penetrada e impregnada de la influencia mariana, es el 8 de octubre de 1892, que fué sábado y víspera de la Maternidad divina. Dos días antes había Sor Angeles emitido su profesión religiosa. Pues bien, en dicho día, como nos cuenta en su Autobiografía, hizo ella (sin que su determinación fuera fruto de lecturas ni de humano consejo) su perfecta consagración a la Virgen:

«El día 8, sábado, víspera de la Maternidad Divina salí del noviciado para vivir en la celda. Arreglado que hube el modesto mobiliario y colocado el cuadro de la Inmaculada sobre la mesa, me

8. *Autobiogr.*, p. 47.
9. Cfr. Waddingus, *Annales Minorum*, t. XV (1492-1515), 235 n. XII; ed. Quaracchi, 1933; p. 271.—Fr. Enrique Gutiérrez, O. F. M., *Beata Beatriz de Silva*; Toledo, 1951, p. 119.

puse de rodillas ante la imagen y me consagré a la Señora con mucha fe, entusiasmo y fervor en concepto de esclava, súbdita, discípula e hija. Elegí a la Virgen por mi Reina, Superiora, Maestra, Directora y Madre con súplica humilde de que aceptase los cargos que le confiaba, y a nuestro Señor le rogué que confirmara el pacto y me hiciese donación de la Señora en los conceptos indicados» [10].

En seguida empezó a vivir del espíritu de dicha consagración, esto es, una vida de absoluta dependencia e identificación con la Señora:

«Concebí una confianza absoluta, filial, hacia la Santísima Virgen un entusiasmo por la Señora extraordinario y un amor insaciable, amor y entusiasmo que fueron creciendo de día en día». «A partir del día que hice la consagración, conté con la Santísima Virgen para todo. Cuando entraba y salía de la celda, postrada en tierra le rendía mis homenajes de amor y respeto y la pedía la bendición, y por su respeto no me sentaba nunca en la silla, sino que permanecía a sus pies de rodillas o sentada en el suelo en la forma que se pinta a María Magdalena a los pies de Jesús, exceptuados los casos en que la ocupación o la naturaleza de la labor me obligaba a sentarme en la silla. En las festividades de la Virgen gozaba lo indecible. En ellas, como igualmente en Mayo, el mundo se presentaba a mi vista transformado en paraíso y sentía una renovación espiritual indescriptible, aunque hubiese estado disipada en los días anteriores» [11].

Y pondera la trascendencia que tuvo este acto para el futuro de su vida espiritual con estas notables palabras:

«Este fué el principio de mi vida espiritual, la primera piedra fundamental del místico templo que nuestro Señor erigió en mi alma. A mi perfecta consagración a la Santísima Virgen, y la pronta respuesta de la Señora y su fidelidad en cumplir los compromisos adquiridos debo mi felicidad, las múltiples y singulares gracias que mi Dios querido me ha prodigado en el decurso de mi vida religiosa. Lo confieso y lo publicaré a la faz del mundo entero: *todos los bienes me vinieron juntamente con Ella.* Aunque buscaba la perfección, buscaba la observancia y practicaba algunas virtudes, me sentía yo lejos de Dios cuando me consagré a la Santísima Virgen y estaba llenita de defectos, como tronco selvático que está sin labrar. Mas pronto se inauguró en mi alma la vida mariana y se desarrolló con rapidez asombrosa. Bendito sea Dios, que escuchó mi plegaria y me concedió la verdadera devoción a la Virgen. Bendito y alabado sea eternamente, bendito sea» [12].

10. *Autobiogr.*, pp. 48-49.
11. *Autobiogr.*, p. 49.
12. *Autobiogr.*, pp. 49-50.

«El Purgatorio de la vida espiritual»

Poco después de este paso que ella considera tan trascendental y decisivo, vemos entrar a la M. Angeles en una de las fases más críticas y penosas de su vida espiritual, en la prueba mística que ella denomina con el característico nombre de «*Purgatorio de la vida espiritual*» y que no es otra cosa que la noche pasiva del espíritu [13]. Cuando nuestra autora escribía sus libros, especialmente el *Tratado*, que es su obra definitiva, compuesta en 1918, al abarcar en ojeada retrospectiva su pasado, se daba muy bien cuenta de la singular merced que Dios le hiciera al concederle, inmediatamente antes de entrar en esta prueba, la extraordinaria devoción mariana que hemos visto, porque ella fué su principal ayuda, recurso y salvación en la terrible noche mística que a continuación sobrevino (1893-1894) [14]. Así lo hace constar expresamente en varios lugares [15].

Tal vez las páginas más patéticas y conmovedoras de la preciosa *Autobiografía* sean éstas en que nos describe la terrible noche mística, su conducta durante la misma y la ayuda que en todo momento halló en la Santísima Virgen para sobrellevar dicha prueba con las más envidiables disposiciones y superarla con los más halagüeños resultados y los frutos más maravillosos.

No nos es posible reproducir aquí ni tan siquiera los trozos principales de las páginas que en sus dos obras más importantes dedica a este interesante tema de la purgación mística y del influjo bienhechor de María durante esta crisis para con las almas que viven la vida mariana. Digamos solamente que cuando Sor Angeles se sintió, por efecto de su estado místico, abandonada y rechazada por Dios, a pesar del desvío de Este, se consagró a servirle con el servicio más generoso y perfecto posible «sin otro interés que complacer a nuestro Señor a imitación de la Virgen, y obedecer a la Señora» [16]. Esta conducta dolorosa que Dios siguió con ella, a la vez que se ordenaba a matar el amor propio, contribuyó a estrechar más y más sus lazos con la Virgen, siendo éste el fruto o resultado más precioso que produjo y el que a los ojos de la sierva de Dios resume y contiene virtualmente todos los otros frutos de su purgación pasiva [17].

Son sobre todo tiernas y palpitantes de emoción las páginas en que nos cuenta sus desahogos y expansiones con la Virgen durante aquella penosa fase, cuando Dios se mostraba a su alma enojado, y rechazaba

13. El nombre «Purgatorio de la vida espiritual» lo emplea la M. Sorazu en *Autobiogr.*, pp. 65 y 69, y en el tratado *La Vida Espiritual*, p. 81.
14. Véase la descripción de esta *noche* en *Autobiogr.*, pp. 65 ss.; *Tratado*, páginas 46 s.; Villasante, *o. c.*, vol. I, cap. V, pp. 91 ss.
15. *Tratado*, pp. 43-44, 81-82; *Autobiogr.*, p. 69.
16. *Autobiogr.*, p. 69.
17. *Autobiogr.*, p. 72.

todos sus servicios [18]. La Virgen la consolaba, sí, pero, lejos de librarla de la prueba, le enseñó a aceptarla con resignación y a sufrirla con las disposiciones requeridas. La Virgen le enseñó la estimación infinita que Dios se merece y que Ella profesa a Dios, y, a imitación de María, también Sor Angeles cifró su felicidad en servir a Dios «*por ser quien es, con amor puro y desinteresado*» [19].

En páginas bellísimas, de subida emoción humana [20], nos narra los tiernísimos e íntimos coloquios que con la Virgen sostenía, contándole candorosamente el desamor con que Dios la miraba, etc. Persuadida de que Dios no la quería ni aceptaba sus servicios, se refugiaba en la Virgen. Y así nos dice que, al entrar en el coro, mostraba a Jesús el escudo de la Inmaculada que las Concepcionistas llevan al pecho, para que en atención a la Virgen no fuera rechazada [21]. Toda su vida y su jornada trascurría bajo la más íntima y estrecha relación y dependencia de la Señora, la cual constituía su único lenitivo y todo su tesoro.

La «sólida fundamentación cristiana», por medio de María

Al primer período de la purgación, que fué el más penoso, siguió otro no tan terrible, pero también muy sensible, en el que Dios se mostraba, no ya hostil o adversario, pero sí indiferente e insensible a sus servicios y como enteramente olvidado de ella [22].

Este nuevo período estuvo caracterizado por un intenso y fecundo trabajo de formación interior que se ordenaba a la «sólida fundamentación cristiana y religiosa» de su alma. La frase es de la propia M. Angeles y, aunque dicha a otro propósito, creemos tiene su plena aplicación en este momento de su vida espiritual [23]. Con ella se significa la adquisición de las virtudes básicas y profundas y la orientación verdadera y auténtica del alma por las vías de la santidad, todo lo cual en este segundo período de la purgación habría de lograrse y asegurarse. Esta honda labor formativa se llevó a cabo mediante el ejercicio reflexivo, consideración, rumia y examen del Catecismo y de la Regla, a base de deplorar una y mil veces todo cuanto en contra de esta luminosa expresión de la voluntad soberana de Dios había en su vida obrado, proponiendo sincera y firmemente el cumplimiento fiel de estas santas leyes, aun en sus más delicados ápices

18. *Autobiogr.*, pp. 76 ss.
19. *Autobiogr.*, p. 74.
20. *Autobiogr.*, pp. 76 ss.
21. *Autobiogr.*, p. 79.
22. Acerca de la división de la purgación pasiva en dos períodos, véase *Autobiogr.*, p. 67 y *Tratado*, p. 63.
23. Carta al P. Nazario Pérez, S. J. de fecha 16-X-1919, publicada en una nota al *Tratado*, pp. 39 ss.

y detalles, etc. [24]. La meditación de la Pasión y de los Novísimos se agregó a este ejercicio, contribuyendo poderosamente a esta labor formativa de cimentación y estructuración de la nueva creatura, fundada «in sanctitate et justitia veritatis», que de la prueba habría de salir re-creada. Pues bien, también aquí fué la Virgen la que presidió, dirigió y llevó a cabo toda esa labor de formación. No sólo porque los ejercicios dichos los hacía siempre bajo la mirada amorosa de María, sino porque además fué un libro mariano, un libro que le reveló las excelencias y virtudes de la Virgen, el providencial medio de que se sirvió la Señora para formar en su escuela y bajo su magisterio a esta su afortunada discípula [25].

Leyendo a la M. Agreda

Dicho libro no fué otro que la *Mística Ciudad de Dios,* de la Venerable M. Agreda [26]. La lectura de esta famosísima obra, acompañada de la meditación e imitación de las virtudes de María que en ella se proponen, y ayudada de abundantes luces y gracias interiores que hicieron mil veces más fecunda su lectura, fué el medio providencial para llevar a cabo la citada labor de «sólida fundamentación cristiana y religiosa». Véase cómo narra ella misma los efectos de esta lectura:

> «Merced a las soberanas luces que recibía, penetraba el interior de María, y como la amaba con todo mi corazón, procuraba copiar en mi alma las virtudes que veía en la Señora y asimilarme sus pensamientos y afectos con todo el ardor de que era capaz, anhelando ser copia viviente y reproducción de su vida y operaciones interiores y exteriores» [27].
>
> «Me bastaba entender que la Virgen había pensado, amado y anhelado tal o cual virtud o acción para buscar y practicar aquello mismo con una fe ciega, ardiente, vivísima en la bondad del criterio de la divina Señora» [28].

Nos hallamos ante un notable ejemplo de la fuerza trasformadora del amor: como Sor Angeles amaba ardientemente a María, quería copiar e imitar en sí misma cuanto entendía había Ella amado. Y en primer lugar se propuso copiar y reproducir el amor purísimo a Dios, que en tan subido grado veía practicado por la Virgen. Bastábale ver que su Señora y Madre estimó y amó a Dios con la más pura caridad, para hacer ella otro tanto, no obstante los desprecios e indiferencia con que Dios la trataba. «¡Tal era —diremos repitiendo sus palabras— la eficacia del ejem-

24. *Tratado,* pp. 66 ss.; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 53.
25. *Autobiogr.,* pp. 89 ss.; *Tratado,* pp. 86-87.
26. *Autobiogr.,* p. 81.
27. *Autobiogr.,* pp. 82-83.
28. *Autobiogr.,* p. 84.

plo y enseñanzas de la Virgen!» [29]. La trasformación maravillosa que, como resultado de esta imitación, notó ella misma en su alma, la describe con estas palabras:

> «Debido, sin duda, a este conocimiento y asimilación de las virtudes, pensamientos y afectos de la Santísima Virgen y de las virtudes que había adquirido y venía practicando desde el momento que me convertí a Dios segunda vez, por el tiempo que refiero noté que mi alma había salvado un abismo casi inmenso y que se había operado en mí un cambio tan radical que me desconocía. Mis pensamientos, afectos y procederes presentes distaban tanto de los que tenía antes de mi segunda conversión, que me parecía se había obrado en mí una transformación mayor que la que se espera en un tosco madero transformado en una hermosa imagen» [30].

De esta suerte, ambos amores, el de Dios y el de la Virgen, crecieron a la par y mutuamente se fortalecieron, como ella expresamente indica [31].

En suma, la M. Angeles tiene conciencia de que todos los bienes de su vida interior y espiritual se los debe a su dulce Soberana. En particular, la gracia de su purgación pasiva, y el haber superado esta prueba con éxito [32].

> «La Señora me enseñó la ciencia del puro amor y con este socorro me arrastró a la muerte mística y al establecimiento del reino de Dios en mi alma. Con su ayuda purifiqué mi alma, destruí la soberbia y el maldito amor propio, me resigné perfectamente en el divino querer, me alejé del pecado, me identifiqué con las virtudes contrarias a los vicios que me dominaron en la vida pasada y entré de lleno en la vida interior, en el sendero de la perfección cristiana, en la sólida piedad» [33].

Por todo ello la M. Angeles recomienda vivamente a las almas interiores, y sobre todo a las distinguidas con vocación mística, que sean muy marianas y vivan en la más estrecha dependencia e intimidad con María, a fin de que superen con más facilidad y fruto las pruebas y crisis de las vías del espíritu [34].

29. *Autobiogr.*, p. 85.
30. *Autobiogr.*, p. 83. *Segunda conversión* llama Sor Angeles al cambio de vida que coincidió con su entrada en la purgación pasiva.
31. *Autobiogr.*, pp. 85 ss.
32. *Autobiogr.*, pp. 87 ss.
33. *Autobiogr.*, pp. 88-89.
34. *Autobiogr.*, pp. 87-88; *Tratado*, pp. 44-45.

La entrega de Dios

Hacia el final de la purgación pasiva Sor Angeles se sintió presa de unas ansias de tipo místico de poseer a la Virgen [35]. Al poco tiempo dichas ansias se vieron satisfechas y fueron seguidas por otras más vehementes de poseer a Dios, de conquistarle, subyugarle y hacerle suyo [36]. Era el preludio con que Dios mismo preparaba a su esposa para la inefable entrega que se avecinaba. En todo este período de ansias místicas, la Virgen Santísima juega un papel eminente, lo mismo que en la última tribulación que hubo de sufrir antes de la divina entrega y que tan bellamente está descrita en la *Autobiografía* [37]. Su preparación próxima y especial para la divina unión no consistió tampoco —como ella nos dice— en otra cosa que en imitar las virtudes de la Virgen y en el culto que tributó a la Señora [38].

El 25 de setiembre de 1894 es una fecha sagrada, de eterna memoria en los recuerdos personales de Sor Angeles. Dicho día tuvo lugar la inefable entrega de Dios a su alma, iniciándose con este favor un estado enteramente excepcional, una fase mística de tipo unitivo, de unión regalada con Dios, que está preciosamente descrita en la *Autobiografía*, en páginas que constituyen una verdadera joya de la literatura mística [39].

Pero este estado de unión fué relativamente breve y episódico, pues sólo duró unos dos o tres meses. Al cabo de ellos descendió Sor Angeles a un estado más ordinario, que, dentro de sus flujos y reflujos, sus más y sus menos, será el habitual en la sierva de Dios durante un largo lapso de 17 años (1895-1911). Es la época que en nuestro estudio hemos denominado *La Vía Iluminativa* del itinerario místico de la M. Angeles [40]. Pues bien, la tónica de toda esta etapa, la ocupación regalada y el alimento constante de su espíritu durante dichos años será siempre el mismo: la contemplación amante de los misterios de la vida de Jesús y de María, la imitación de sus virtudes, el acompañarse constantemente de sus «soberanos Amores», sin cuya compañía la vida se le hacía insufridera, a ella que había gustado las delicias del abrazo de Dios [41]. Mas conviene advertir que dicha contemplación de los misterios de la vida de Jesús y de María se hacía con abundancia de luces infusas acerca de dichos misterios [42].

35. *Autobiogr.*, p. 102.
36. *Autobiogr.*, p 102.
37. *Autobiogr.*, p. 105; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 75.
38. *Autobiogr.*, p. 107.
39. *Autobiogr.*, p. 112 ss.; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 77.
40. Villasante, *o. c.*, vol. I, pp. 143 ss.
41. *Autobiogr.*, p. 119; *Tratado*, p. 108; *Cartas*, v. I, p. 27.
42. Villasante, *o. c.*, vol. I, p. 242.

En el convento de Jesús-María

Desde el 11 de setiembre de 1895 hasta el 22 de junio de 1898, o sea, casi tres años, vivió Sor Angeles, juntamente con la Comunidad a la que pertenecía, en el convento de Jesús-María, de la misma ciudad de Valladolid, y también de Concepcionistas; al que fueron trasladadas con carácter temporal por orden del Excmo. Sr. Arzobispo, debido a las malas condiciones del convento propio, que los peritos habían declarado ruinoso [43].

No son muy buenos los recuerdos que Sor Angeles conservaba de su estancia en el nuevo convento, por lo que a su santificación y unión con Dios se refiere. Debido principalmente a las distintas condiciones de vida en la nueva Comunidad, y asimismo a su temperamento blando, condescendiente e inclinado a complacer, Sor Angeles recuerda haber cometido en este tiempo muchas faltas de silencio, haberse entregado con exceso a la comunicación y trato innecesario con sus hermanas y, en suma, haberse apartado algún tanto de aquella vida de retiro y absoluta abstracción de creaturas que en su convento llevara [44]. Esto le ocasionó vivos remordimientos y ansiedades de conciencia. Incluso llega a decir, con manifiesta exageración, que allí perdió todas sus virtudes. Todas, excepto una: «*excepto la devoción a la Virgen Santísima*» [45]. En su amor mariano no reconoce, pues, ni aun entonces, merma o retroceso alguno.

Aquel mismo año de 1895, por Nochebuena, juntóse Sor Angeles con otras tres religiosas jóvenes y sortearon entre sí cuatro papeletas que contenían otras tantas virtudes, para que cada una se esmerara en observar la que le tocara en suerte. A Sor Angeles le tocó: «*amar y glorificar a la Madre de Dios en nombre de todo el género humano*». Dejemos que ella misma nos cuente la impresión que esto produjo en su alma mariana y las consecuencias que de este hecho se siguieron en orden a estrechar más y más sus relaciones con la Virgen:

> «Cómo explicar lo que pasó por mí, cuando me vi favorecida por la suerte con el cargo de amar y glorificar a la Madre y Reina de mi corazón en cuyo amor ardía? Me chiflé por completo y me retiré a la celda, ebria de gratitud y entusiasmo. No sabía qué hacer para manifestar a Dios mi reconocimiento, porque con la suerte —le había rogado que nos diese a cada una la virtud que le agradaba— venía a confirmar y perpetuaba mi vida mariana y cumplía mis anhelos de que la Virgen fuese toda mía. Mis relaciones con la Señora se estrecharon, y no puedo expresar los misterios de amor mariano que se cumplieron en ellas a partir de este

43. *Autobiogr.*, p. 123.
44. *Cartas*, vol. I, pp. 28-29; *Autobiogr.*, p. 126.
45. *Autobiogr.*, p. 126.

momento. Como dije en el capítulo segundo, mi alma vivía del amor e imitación de la Santísima Virgen, de su vida y virtudes, en Ella y con Ella amaba a mi Dios. Para todo me inspiraba en la Señora y singularmente en mis relaciones con Dios» [46].

La festividad de la Inmaculada Concepción

Tanto en la *Autobiografía* como en las *Cartas de la M. Angeles* se encuentran numerosas alusiones y referencias al solemne novenario y fiesta de la Inmaculada Concepción. Esta festividad sobresalía entre todas las fiestas marianas del calendario, por su mayor solemnidad y esplendor. Sor Angeles la esperaba con singular ardor, y la celebraba con el más vivo entusiasmo y deseo de honrar a su Señora.

«Como todas las Religiosas Concepcionistas, celebraba la fiesta de la Inmaculada con singularísima devoción. Todo el año suspiraba porque llegase pronto la solemnidad de la Inmaculada Concepción, mi Madre y Patrona, y cuando comenzaba el santo novenario que esta Comunidad celebra en su honor todos los años, del 30 de noviembre al 8 de diciembre, me abismaba en la contemplación del inefable misterio y de los privilegios y virtudes de la Señora, y permanecía así hasta su fiesta y a veces hasta pasar la octava, rebosando felicidad» [47].

Después del retorno a su convento de la Purísima Concepción, volvió a reflorecer nuevamente su vida interior y a verse libre de las tribulaciones interiores que en Jesús-María sintiera. Como ella misma confiesa, bastóle el verse otra vez entre aquellos muros que habían sido testigo de las inefables relaciones de Dios con su alma para que todas sus tribulaciones se disipasen al punto y para que hallase de nuevo a su Dios [48]. A la Virgen Santísima contemplaba habitualmente por una noticia general, que nos describe con particularidad; y con alguna frecuencia, pero transitoriamente, gozaba la presencia de la misma en el seno de Dios, o de otras formas. A veces, ebria de fervor mariano y sin poder contener su entusiasmo, recorría el convento invitando a las alabanzas marianas a toda la Creación [49].

La fiesta de fin de siglo XIX

Pero tal vez no haya en los escritos de la M. Angeles ninguna página de más viva actualidad en la presente coyuntura (ahora que la Cristian-

46. *Autobiogr.*, pp. 134-135.
47. *Autobiogr.*, p. 142. Más alusiones al Novenario y festividad de la Inmaculada, cf. *Autobiogr.*, p. 251; *Cartas*, v. I, pp. 163-164, 168 s., 183.
48. *Autobiogr.*, p. 162.
49. *Autobiogr.*, pp. 162-163.

dad entera se apresta a conmemorar el centenario de la definición dogmática de la Inmaculada), que el precioso capítulo de la *Autobiografía* en que nos relata el modo como se celebró el fin del siglo XIX e inauguración del XX en el humilde convento de la Purísima Concepción de Valladolid. Corrían los últimos días del año 1900. De pronto un extraño espíritu —espíritu de amor a la Virgen lo llama ella – se apoderó de Sor Angeles. En virtud de este espíritu, parecíale que era en la tierra el alma más allegada, íntima y familiar de la Señora, y como tal, se creía encargada de coronar y completar todo el culto, amor y servicios que la Virgen recibiera de todos sus hijos durante el siglo XIX y de inaugurar los que se le tributarían en el siglo XX. Propuso, pues, a las Madres la idea de celebrar el fin de siglo con una función especial. Vale la pena de que reproduzcamos sus mismas palabras, para que se vea cómo el pensamiento del dogma mariano definido por Pío IX era a sus ojos el gran acontecimiento del siglo que expiraba:

> «Impulsada de la vehemencia del amor que sentía por la Virgen, el día veintinueve de diciembre —si mal no recuerdo— hablé a las Madres diciendo: Hace días que deseo revelarles mis proyectos relacionados con la gloria de nuestra Madre Purísima. «Hable», me dijo la Madre Superiora, y continué y dije: Nadie en este mundo está tan obligado a nuestra Madre Purísima como nosotras, hijas primogénitas de la Señora, consagradas a la misma en el más hermoso de sus privilegios. En virtud de nuestra consagración somos herencia y propiedad de la Virgen Inmaculada y la Virgen es nuestro patrimonio, es toda nuestra y toda para nosotras con todos los dones y gracias que atesora, y en Ella y con Ella lo es Dios nuestro Señor. Pues siendo como es la Virgen Inmaculada toda nuestra y nosotras todo suyas, debemos velar sus intereses como propios nuestros, cifrando nuestra felicidad en su gloria. Por esta razón las religiosas de esta santa casa deberíamos procurar santificar con especiales obsequios a nuestra Inmaculada Madre la noche última de este siglo, que tuvo la suerte de ser elegido por la providencia para la definición dogmática del inefable misterio de su Concepción purísima.—El siglo diecinueve al expirar y dar su último adiós a la tierra, y el veinte a su entrada y primer saludo debe sorprendernos a los pies de nuestra Madre Purísima ocupadas de lleno en el amor y servicio de Dios nuestro Señor, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¡quién sabe lo que harían nuestras hermanas difuntas, cuando expiró el siglo dieciocho e inauguraron el presente! y ¡lo que harán los que conozcan el fin del siglo veinte que tenemos la dicha de inaugurar! Vergüenza sería que nosotras, que nos preciamos de amantes apasionadas de la Virgen, hiciésemos menos que éstas y aquéllas, habiendo tenido el honor de pertenecer al siglo que vió proclamar dogma de fe el misterio de la Inmaculada Concepción.—¿Qué quiere que hagamos?, me preguntaron las Madres» [50].

50. *Autobiogr.*, pp. 179-180; VILLASANTE, *o. c.*, v. II, Ap. Doc. n. 110.

Sor Angeles propuso una función especial el día 31 de diciembre a media noche, a base de Maitines-Laudes, consagración de la Comunidad a Dios y a la Virgen, rosario de alabanzas y acciones de gracias a Dios por los privilegios que concediera a María, con Letanía y Salve cantada, Misa cantada con exposición, quedando el Santísimo expuesto hasta las doce del siguiente mediodía. Así se hizo todo. Aquella fué una noche de cielo, noche inolvidable para Sor Angeles, la cual, a distancia de años evoca este suceso con esa fruición, regusto y emoción contenida de los hechos que dejan huella imborrable en el alma. Infinitas fueron las peticiones que en aquella noche formuló «por todas y para todas las criaturas del cielo y de la tierra», sin olvidarse de los «que fueron en el mundo devotos de la Santísima Virgen y prestaron a la Señora servicios especiales, v. gr. *V. Escoto, Pío IX y nuestra Madre María de Jesús de Agreda*»...

El estado de ánimo que embargó a Sor Angeles la citada noche se prolongó aún los primeros días del siglo XX:

> «Los primeros días del siglo veinte los pasé en una especie de fiesta de la Inmaculada Concepción, como si fuese el ocho de diciembre, debido sin duda a lo penetrada que estaba mi alma de la idea de honrar a la Virgen en nombre de todos los cristianos que habían pertenecido al siglo diecinueve y pertenecerían al veinte, haciéndome eco de sus sentimientos y afectos, más del entusiasmo y amor de los Angeles y Bienaventurados y el mismo Dios Uno y Trino sienten por la divina Señora, a quien sea honra y gloria por los siglos de los siglos. Amén» [51].

A la verdad, pocas efemérides más simpáticas y dignas de recordación en esta conmemoración centenaria del dogma inmaculista que la referida página de las memorias de nuestra M. Angeles.

El ciclo de los misterios cristiano-marianos

Según quedó ya dicho más arriba, en el intervalo de años (1895-1911) que hemos llamado la vía iluminativa del itinerario espiritual de Sor Angeles, la vida interior y mística de esta alma se alimentó con el manjar rico y sobresubstancial de los misterios de la vida de Jesús y de María, a los que siempre habría de guardar un amor de predilección y una veneración y adhesión nunca desmentidas. Véase la siguiente página de la *Autobiografía* en que nos refiere cómo dentro de la semana recorría todo el ciclo de los misterios cristiano-marianos. Corresponde al año 1903.

> «El domingo al anochecer contemplaba el Ser divino y sus perfecciones y obras ad extra. Hallaba mucho provecho y con-

51. *Autobiogr.*, p. 174; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 110.

suelo y quisiera perpetuarme en esta contemplación, pero la imperiosa necesidad que sentía de acompañar a Jesús un poco en todos los episodios de su vida me arrancaba del místico reposo para contemplar a la Santísima Virgen en el período anterior a la Encarnación, a quien dedicaba todo el día del lunes. En esta contemplación hallaba idéntico reposo y aprovechamiento, y también quisiera perpetuarme, pero haciendo un esfuerzo supremo salía de él para contemplar la Encarnación y demás misterios de la vida oculta de Jesucristo, a quien dedicaba el martes, sin perder de vista a la Señora, en quien me inspiraba para mis contemplaciones. Todo lo hacía con la Virgen. El miércoles por la mañana a grandes rasgos meditaba la vida pública de Jesús y por la tarde la memoria de su entrada triunfal en Jerusalén, en cuya contemplación repetía los obsequios y alabanzas que consigné en el capítulo anterior. Recibía espiritualmente a Jesús en la Jerusalén de mi alma y me sentía poseída toda del sentimiento de su divina presencia y rebosaba júbilo y vida. Quisiera tener mil almas para obsequiarle en este misterio, y otras mil para distribuirlas en los demás episodios de su vida mortal. Salía, pues, de esta contemplación con doblada pena o sentimiento de abandonarlo, por no poseer más que una sola alma, lo que hacía el jueves por la mañana. Este día lo consagraba a la contemplación de la última Cena del Salvador con la institución de la Eucaristía, sermón y demás misterios que en ella se cumplieron. A las nueve de la noche, haciendo un esfuerzo mayor que los anteriores, dejaba esta contemplación para acompañar a Jesús en su santísima Pasión y Sepultura, en lo que empleaba el viernes y el sábado con idéntico aprovechamiento y consuelo. El sábado por la noche, a imitación de las santas Mujeres hacía provisión de los aromas para ungir al Salvador, lo que hacía practicando varias virtudes. Celebraba a mi modo la gran vigilia de la Pascua cantando el cántico «*Angélica*» ante el Sagrario; a la media noche contemplaba lo que hacía Jesús en el limbo, cómo su alma subió al lugar do estaba sepultado su Cuerpo y se unió a éste, y a continuación celebraba su gloriosa Resurrección con el entusiasmo y fervor que si fuera el domingo de Pascua. Esto lo hacía a las tres o cuatro de la mañana, y el resto del tiempo, hasta el mediodía, lo consagraba a la memoria de sus diversas apariciones al Colegio apostólico y a las santas Mujeres. La tarde del domingo recordaba la Ascensión del Señor, la venida del Espíritu Santo y la Asunción de la Santísima Virgen, para no dejar pasar una semana sin recordar, aunque fuera brevemente, todos los divinos misterios objeto especial de mi devoción y del culto de la santa Iglesia, y en ellos testimoniar mi afecto a mis Soberanos Amores, Jesús y María, obsequiándolos cuanto podía. Esto repetía todas las semanas con creciente fervor y avidez, recogiendo frutos de santidad copiosísimos y coronaba mis correrías semanales con un acto de entrega a Jesús Sacramentado» [52].

Subrayemos tan sólo la advertencia que ella misma se ha cuidado de

52. *Autobiogr.*, pp. 246-248.

hacernos: «*Todo lo hacía con la Virgen*». Siempre la vida mariana, penetrando y animando toda su vida interior, sus relaciones espirituales y hasta su contemplación de los misterios de Cristo.

Y como si temiera que este carácter mariano de su vida interior no hubiese quedado suficientemente afirmado en las páginas anteriores, el capítulo siguiente se abre con estas palabras:

> «En los capítulos anteriores no he referido mis relaciones con la Santísima Virgen ni mencionado apenas a la divina Señora, mas no por esto se crea que se entibiaron nuestras relaciones. Todo lo contrario. La amaba hasta la divina locura y comunicaba con Ella tanto como con Dios y más. La visita con tanta frecuencia que la prevenía con la imperiosa necesidad que sentía de pasar mi vida a su lado para que no se molestase de tanta importunidad. En Ella me refugiaba cuando me amenazaba el peligro, y a Ella confiaba mis penas y mis consuelos y consultaba mis dudas. Era mi Madre, mi Maestra, mi Guía, mi Amparo, mi Apoyo, mi Vida, mi *todo*» [53].

El quincuagésimo aniversario de la definición dogmática

El 21 de febrero de 1904, Sor Angeles era elegida Abadesa de la Comunidad, cargo que habría de desempeñar sin interrupción hasta su muerte. Ella no quiso aceptar dicho cargo sino a condición de que la Comunidad consintiera en reconocer a la Virgen como a la verdadera y auténtica Abadesa y Prelada de aquella casa. La Comunidad aceptó la proposición.

> «Yo experimenté —agrega a continuación Sor Angeles— no sólo la protección, sí que también el sentimiento de la presencia de la Santísima Virgen en esta santa Casa y Comunidad, como si realmente bajara del cielo para tomar posesión de nosotras. Y para que nadie dispute los derechos que tiene la Señora al dominio de esta casa y familia, el 7 de diciembre de dicho año, quincuagésimo aniversario de la definición del dogma de la Inmaculada, por voto unánime de la Comunidad fué elegida o nombrada la Virgen *Abadesa perpetua* como consta en las cédulas que contiene la santa imagen de la silla prioral del Coro» [54].

Hemos visto más arriba con qué conmemoración tan singular quiso honrar Sor Angeles el final del siglo que vió la definición del dogma de la Inmaculada. Ahora vemos que tampoco se le escapó el quincuagésimo aniversario de dicha definición, pues hizo coincidir con esta fecha la proclamación de la Virgen como Abadesa perpetua de su Comunidad.

53. *Autobiogr.*, p. 250.
54. *Autobiogr.*, p. 258.

Recomendada a Jesús por la Virgen

En su nuevo cargo de Abadesa siguió Sor Angeles practicando la vida mariana con la misma o mayor fidelidad, si cabe, que hasta ahora. Un capítulo íntegro de la *Autobiografía* dedica a relatar sus relaciones con la Virgen por este tiempo [55]. Aprovechando el silencio de la noche, mientras las religiosas dormían, efectuaba una prolongada visita a Jesús Sacramentado. Pero mientras se dirigía al coro para dicha visita, se detenía en el camino a hacer sus honras y peticiones a cierta imagen de la Virgen. Es notable el relato de estas devociones nocturnas de Sor Angeles, porque nos revela con claridad meridiana que sus relaciones con la Virgen se ordenaban a un más íntimo conocimiento, amor e imitación del Verbo Encarnado, de Jesús, divino Hijo de María, término final de todos los amores y aspiraciones de Sor Angeles.

> «Al pasar por delante del altar de la Virgen que está en el dormitorio, postrada en el suelo, adoraba a la Señora, y habiéndola expuesto mis deseos relacionados con la gloria de su divino Hijo y los fines para que iba al coro, la decía: Vuestro divino Hijo ¿quién es?; decídmelo, Madre mía, referidme su excelencia y divinas perfecciones, que quiero conocerle para tratarle como se merece, mientras le hago compañía en el coro, donde yace Sacramentado con la realidad y verdad que en el cielo y que estuvo en la tierra en su vida mortal. A mi pregunta contestaba la Virgen dándome a conocer el amor tiernísimo, acendradísimo, abrasado, de su Corazón hacia su divino Hijo, y lo mucho que le estima, en cuya estimación de la Madre para con su divino Hijo llegaba a comprender algo de la infinita bondad del Verbo Encarnado, y me inflamaba en su amor y en el celo de su divina gloria. No contenta con esta revelación de su amor y estimación hacia Jesús, la Virgen me insinuaba que Dios Padre es quien únicamente conoce a su Unigénito Humanado *totaliter*, y que fuese a El para que me enseñase a tratarle como se merece o yo debía. Me arrimaba a una de las ventanas del dormitorio, y fija mi mirada en el cielo, decía a Dios Padre: Padre Santo, Jesús en su Evangelio dice: «Ninguno puede venir a Mí, si mi Padre no le trajera», en cuyas palabras entiendo que no puede ir a El como es debido ni tratarle como se merece, ni hallar satisfactorio recibimiento, ninguno que no ha sido iniciado por Vos en su conocimiento y amor, porque sólo Vos le conocéis y amáis como se merece, y ninguno fuera de Vos puede enseñarnos a hacerlo. Ya, pues, que Jesús me asegura que soy del número de las almas que Vos habéis confiado e instruído en las cosas que se relacionan con su santo amor y servicio, decidme una vez más: Vuestro Hijo Unigénito ¿quién es?; reveladme su excelencia, su bondad, su belleza, sus divinas perfecciones, y las obras y heroicas virtudes de su santísima Humanidad; quiero conocerle

55. *Autobiogr.*, pp. 269-270.

> para amarle y servirle como se merece y aprender de Vos cómo debo conducirme en mis relaciones con el mismo divino Señor. Dirigíame luego al coro donde permanecía dos horas y media en compañía de Jesús Sacramentado, haciéndole la guardia de honor en unión de la Virgen y de los santos ángeles» [56].

Jesús dábale a entender que la razón de sus predilecciones con ella y del satisfactorio recibimiento que hallaba en El no era otra que la recomendación especial que llevaba de su Madre y Padre, etc.

A este tiempo —hacia 1904— corresponde una importante precisión que nos hace el *Tratado* con las siguientes palabras:

> «Fuera de la Señora, ningún ángel ni santo le sirve de medio para unirse con Dios, aunque le hubiesen sido muy útiles hasta aquí; pero toda su vida conserva el afecto y veneración que les profesa y los invoca con frecuencia» [57].

Hasta el presente, la M. Sorazu ha tenido frecuentes comunicaciones sobrenaturales, sobre todo con los santos ángeles [58]. De aquí en adelante cesarán ya estas intervenciones de ángeles y santos. Continuará, eso sí, por toda la vida la veneración de los mismos y los invocará con frecuencia, pero sin tales comunicaciones extraordinarias. Unicamente la Santísima Virgen y la Santa Humanidad de Jesús seguirán siendo, como siempre, medio de unión con Dios, sin que haya jamás cesación en esta economía.

Inversión de orden en sus relaciones marianas

Esto no obstante, por el año 1905 se obró en sus relaciones marianas una novedad, si vale la palabra: la misma Virgen convidaba ahora a su sierva para que fuese directamente a su Hijo. El pensamiento de que la Virgen quería dejarla sola con Dios la alarmó.

> «Gozaba una seguridad completa en mis relaciones marianas, como igualmente en las comunicaciones divinas que recibía por medio de la Señora; que lo fueran todas hasta la fecha, pues todos los beneficios divinos los atribuía a Ella y realmente se consumaron en mi vida mariana. Los caminos de Dios, en los cuales no interviene la Virgen, me eran completamente desconocidos y se me representaban terribles, llenos de simas, y temía precipitarme en uno —las comunicaciones de Satanás transformado en ángel de luz— aparte de que no podía mi corazón prescindir de la Señora. Era necesario que Dios me aniquilase para romper los lazos que me unían a la Virgen y retenerme fuera de sus dominios, de la total dependencia de la Señora» [58].

56. *Autobiogr.*, p. 269-270.
57. *Tratado*, p. 140.
58. Cf. *Autobiogr.*, pp. 188 ss.; *Tratado*, pp. 131-132; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. nn. 113, 116-117.

Pero ante las reiteradas invitaciones de la misma Virgen y por complacer a Ella, consintió en hacerlo así, no sin antes hacer un pacto con la Señora en el que hacía constar su voluntad de ser siempre de la Virgen [59].

El cielo se encargaría de aprobar plenamente esta voluntad de Sor Angeles de perpetuarse en la vida mariana, hasta tal punto que todo el ulterior y espléndido desarrollo de la vida mística de esta alma no será sino el coronamiento y como un premio concedido a su fidelidad a la vida mariana. Así lo estima ella. Véanse las notabilísimas palabras que a modo de comentario estampa a continuación del expresado pacto:

> «Fue otorgada mi petición. Cumplióse lo pactado por ambas partes. Las soberanas efusiones del divino Amor doliente y glorioso que han tenido lugar en mi historia, después del pacto, las miro como el feliz coronamiento de mi fidelidad a la práctica de la vida mariana, que tanto le agrada a nuestro Señor y obliga a la Señora a utilizar su Omnipotencia suplicante en beneficio de las almas que lo practican. Esto lo veo tan claro, tan convencida estoy que la vida mariana es el camino más seguro para arribar a las playas de los diversos grados de divina unión y el medio de merecer las predilecciones de nuestro Señor, que en las crisis dolorosas que he padecido en tiempos posteriores, la sugestión maligna que más hondamente ha lastimado mi corazón, es la aprensión de que desagradé a Dios cuando me abismé en El en la forma dicha, porque no fué la Virgen sino el demonio quien me requirió a esto, etc. Si yo, que por obedecer a la Virgen me puse en relaciones directas con nuestro Señor en las condiciones que se ha dicho, y después continué practicando la vida mariana con mayor perfección, si cabe, que en períodos anteriores, he sufrido tanto con la viva aprensión de que padezco ilusiones en mis relaciones inmediatas con Dios nuestro Señor, y que la causa de esto es la obediencia de referencia; puede inferirse las torturas que padecerán las almas que se colocan en las vías sobrenaturales, sin previa fundamentación mariana» [60].

El nuevo modo de sus relaciones espirituales no supuso, pues, ninguna interrupción ni supresión de sus relaciones marianas. Ella misma acaba de decirnos que después de este cambio continuó practicando la vida mariana con más perfección aún que lo hiciera hasta el presente. En realidad lo único que hubo fué un cambio o modificación en el modo y orden de sus relaciones marianas, modificación que no fué buscada por ella, sino que se impuso en su vida espiritual independientemente de su voluntad. En efecto, hasta ahora acostumbraba a ir directamente a la Virgen, contemplar sus virtudes, imitarla, amarla, etc., y por medio de María iba a Jesús. Ahora irá directamente a Jesús y en El es donde hallará a María, de un modo más perfecto aún que en la forma anterior.

59. *Autobiogr.*, p. 280.
60. *Autobiogr.*, p.p 282-283.

Nuevo período purificativo

El año 1907 se inicia en la vida de la M. Sorazu un nuevo período purificativo que durará cuatro años. Período de ansiedades e indecibles penas interiores, compatibles con la paz honda y felicidad inalterable que goza en el fondo del alma. Período en cierto modo semejante a la purgación pasiva que más arriba vimos, aunque de características peculiares [61]. Esta nueva noche purificará el alma de Sor Angeles y la preparará de próximo para el supremo grado místico, para el estado de trasformación o matrimonio espiritual.

Este mismo año de 1907 refiere Sor Angeles que Jesús se le mostró con el semblante indignado, dispuesto a castigar a los hombres por sus pecados y solicitando de ella que con sus reparaciones y desagravios desarmase a la Justicia divina. Confundida con el conocimiento de su bajeza, ella le significó su insuficiencia y falta de méritos. Jesús repuso que contaba al menos con la Comunidad confiada a sus cuidados. A lo que la M. Angeles volvió a contestar diciendo que la Comunidad era otra pobrecilla, lo mismo que su Abadesa. A esto Jesús respondió que

> «aun concediéndome que esta Comunidad fuese la más inútil e insuficiente para tan alta empresa, poseíamos dos grandes tesoros, la Virgen Santísima y Nuestro P. S. Francisco, cuya vida y méritos quería que presentase en su divino acatamiento muchas veces cada día, en desagravio de las ofensas que le infieren los pecadores, especialmente el reconocimiento y amor de estos dos seres tan amantes y amados de su Bondad, para indemnizarle del detrimento causado a su gloria con la ingrata correspondencia de los hijos de Adán, especialmente de los malos cristianos» [62].

En consecuencia se constituyó víctima propiciatoria por los pecados del mundo, en unión de la Virgen y de N. P. S. Francisco.

Su vida mariana dentro del nuevo período de crisis fué siempre en aumento, en progreso creciente, como se deduce de la lectura de los propósitos que hizo y practicó durante estos años y nos relata en la *Autobiografía* [63]. De estos propósitos son los conceptos siguientes:

> «Renuncio no sólo los bienes materiales, sino que también espirituales, hasta el deseo de la santidad, no queriendo ser más santa que lo que Dios nuestro Señor quiere y tiene determinado y conviene a su gloria. Por amor a la gloria divina renuncio el derecho que pudiera tener a la felicidad eterna en virtud de las buenas obras que he practicado y practicaré en lo sucesivo, cuya

61. Cf. Villasante, *o. c.*, vol. I, pp. 207 ss.
62. *Autobiogr.*, p. 328.
63. Cf. *Autobiogr.*, pp. 331 ss.

> eterna felicidad renuncio a favor de la Virgen Santísima, con la Virgen Santísima a favor de la Santa Humanidad del Verbo y con la Santa Humanidad del Verbo a favor de Dios Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Al servicio de esta divina gloria pongo todos mis bienes y mi ser entero, quedando yo con el único bien y felicidad que anhelo, cual es, amarle y servirle y procurarle toda la gloria y complacencias posibles y no ofenderle nunca jamás, ni con un solo pecado venial ni imperfección deliberada. Me obligué a guardar estos propósitos no bajo pena de pecado, pero sí de obligación de confesar todo lo que hiciere en contrario como imperfección o pecado de omisión, y así lo practiqué por espacio de tres años» [64].

En mayo de 1908 padeció una grave enfermedad cuyos dolores ofreció al Señor por los motivos más divinos e intenciones más altas, a saber, en agradecimiento a la Santísima Trinidad de los dones y privilegios que concedió a la Santísima Virgen y de los que concedió a la Santa Humanidad del Verbo, etc. [65]. ¡Conmovedoras exigencias del purísimo y perfecto amor de caridad que ardía en su corazón! Este amor le hacía gozarse y alegrarse indeciblemente en los privilegios y dones de la Señora, así como en las excelencias de la Santa Humanidad de Cristo, sintiéndose como obligada a agradecérselos a Dios y a pagárselos de algún modo. Oro puro y amor de cielo, sólo la gracia puede hacer brotar en nuestras almas tan generosos y elevados sentimientos.

Las cartas al P. Mariano (vol. 1.º)

En julio de 1910 comenzó la M. Sorazu a dirigirse con el P. Mariano de Vega, O. F. M. Cap. Afortunadamente se conserva la correspondencia epistolar de la sierva de Dios a dicho Padre, de la cual van publicados dos volúmenes [66]. Pues bien, en dichas cartas aparece una vez más la parte que la Virgen Santísima tenía en su vida. Siempre que nombra a Dios o a Jesús, a renglón seguido ha de nombrar a María, a la Virgen Inmaculada, etcétera [67]. Véase, por ejemplo, el encabezado siguiente:

> «Jesús y María, único objeto de mi amor, reinen siempre en su corazón y tomen posesión completa de su alma» [68].

64. *Autobiogr.*, pp. 332-333.
65. *Autobiogr.*, p. 339.
66. *Itinerario Místico de la M. Angeles Sorazu.* Correspondencia epistolar con el P. Mariano de Vega, su director espiritual, editada y anotada por el Padre Melchor de Pobladura, O. F. M. Cap. Primera Parte: *La Noche Oscura del Espíritu* (julio 1910-junio 1911), Madrid, 1942. Segunda Parte: *La Vida del alma en Dios y la de Dios en el alma* (junio 1911-octubre 1913), Madrid, 1952.
67. Passim. Cf., a modo de ejemplo, *Cartas*, vol. I, pp. 11, 23, 93...
68. *Cartas*, vol. I, p. 19.

También aquí, lo mismo que en la *Autobiografía,* encontramos datos preciosos sobre la alegría que su alma sentía en las fiestas de la Virgen, y muy particularmente en la solemnísima fiesta de la Inmaculada. Véase el siguiente pasaje, que pertenece a una carta que lleva fecha 28-XI-1910, y es bien elocuente a este respecto:

> «Disfruto de bastante paz y sobre todo de mucho consuelo, pues como se aproxima la gran solemnidad de Nuestra Inmaculada Madre y Patrona, objeto de mis amores y que constituye mis más puras delicias, no puede menos mi alma de estar contenta, contentísima, aunque estuviese cerca de las penas del infierno. Es tanto lo que me gusta, lo que quiero, lo que amo, lo que me encanta nuestra Madre, que por grandes y terribles que sean las tribulaciones que padezco en mi espíritu, en llegando una festividad cualquiera de la Señora, pongo punto final a ellas, porque el gozo supera grandemente a ellas. Si esto me pasa en todas las festividades de la Santísima Virgen, ¿qué será el día aniversario de su Inmaculada Concepción, misterio inefable que hizo, hace y hará siempre la felicidad de mi alma, ya por lo que se refiere al honor y gloria de mi gran Madre, ya también a la gloria de Dios Trino y Uno y de un modo especial al Verbo Divino? Repito, Padre mío, que ese día no hay penas, no hay angustias, no hay tormentos capaces de alterar la paz y consuelo de mi alma, y creo que aunque estuviera en el infierno no podría sufrir ante la idea del misterio sublime llevado a cabo por Dios en ese día a favor de María, mi excelsa Madre y Señora, en cuya gloria y felicidad cifro la mía» [69].

En carta de fecha 3-XII-1910, o sea, durante el mismo Novenario, refiere cierto favor inefable de Dios, por el que vió en espíritu el ser inmaculado de Dios y, a continuación, la creación de la nada por este mismo Dios, de otro ser, inmaculado también, el ser de María. Y agrega:

> «La alegría y entusiasmo de mi pobre alma y mi gratitud a Dios por la obra de la creación de María y por la participación del atributo de la pureza sin mancha esencial de su ser divino a esta divina Señora en el instante primero de su existencia, no lo puedo yo expresar. Me alegré tanto, que me parece no me hubiera alegrado más si Dios Nuestro Señor concediera a mí este divino atributo y privilegio de María» [70].

En medio de los goces y alegrías de esta festividad recibió Sor Angeles la carta de su Padre-verdad que había de obligarla a dar el paso decisivo en orden a remontar la penosa crisis purgativa que venía padeciendo. Fué tan terrible el efecto que produjo a su alma la mencionada carta, en que

69. *Cartas,* vol. I, pp. 163-164.
70. *Cartas,* vol. I, pp. 168-169; Villasante, *o. c.,* vol. II, Ap. Doc. n. 178.

el director le ponderaba la gravedad y malicia de sus faltas, que bien dice Sor Angeles le fué en aquella ocasión necesaria una fiesta como la de la Inmaculada para no precipitarse en el abismo de la desesperación [71].

Cuando el P. Mariano le ordenó escribir la *Autobiografía,* Sor Angeles le contestó diciendo que sin duda en ella dejaría por decir muchas cosas de las que tengan relación con las criaturas; en cambio, todo lo que se relaciona con Dios N. Señor y su Ssma. Madre y con su alma, procurará contarlo del modo más completo posible, «*porque yo soy así*». Más aún, no quiere en dicha *Autobiografía*

> «hablar nada más que de Dios y de la Santísima Virgen, que han sido mi todo, y de mí misma, porque mi vida ha sido más interior que exterior» [72].

En otra ocasión, en que se sentía presa de sus aprensiones y tribulaciones interiores, muy frecuentes en ella, escribe a su P. director:

> «Hay momentos que me parece que sí usará Dios de misericordia conmigo; mas otros momentos paréceme que no, porque ya no hay remedio para mí. Procuro alentar mi confianza; pero no puedo, a causa de la aprensión de que Dios y la Santísima Virgen no me quieren, y para no morir de pena necesito ponerme a pensar en la gloria y felicidad infinita de mi Dios, del Verbo Humanado y de mi Purísima Madre, cuya gloria y felicidad hace la mía en esta vida» [73].

Vemos por aquí cómo el supuesto desamor de Dios y de la Virgen hacia ella, no le impedía gozarse y sentirse feliz al considerar las excelencias, dones y privilegios de los mismos. Con este recurso sería ella feliz en cualquier parte, hasta en el infierno.

Conmovedor es también el pasaje aquel en que cuenta que estando una vez afligida de verse tan ruin y pecadora, de súbito se le impuso el pensamiento de la santidad de Dios y de la Virgen, produciéndole un gozo y felicidad tal, que no lo podía sufrir. ¿Qué me importa a mí ser pecadora —decía—, ser ruin, siendo mi Dios y Purísima Madre lo que son? Bastábale saber que ellos son santos y felices, para serlo ella también [74].

Finalmente, véase este hermoso texto en que nos descubre cuál es el libro del que constantemente se alimentaba su alma:

> «He aquí mi desierto; he aquí mi libro siempre abierto para leer continuamente en él, y con tanto gusto que no puedo leer

71. *Cartas,* vol. I, p. 183; Cf. VILLASANTE, *o. c.,* vol. I, pp. 226 ss.
72. *Cartas,* 26-I-1911; vol. I, p. 214.
73. *Cartas,* 31-I-1911; vol. I, p. 234.
74. *Cartas,* 11-III-1911, vol. I, p. 249-251; VILLASANTE, *o. c.,* vol. II, Ap. Doc. número 179.

en otro ni pasar hojas en el mismo, pues no me sacio de leer y releer siempre lo mismo, esto es: Dios, el Verbo, el Espíritu Santo, la Santa Humanidad de Cristo y su Divina Madre en el momento primero de su existencia en el mismo Ser de Dios» [75].

El matrimonio espiritual

Superada, por fin, definitivamente la larga y penosa noche purgativa que la M. Angeles ha venido padeciendo desde 1907, el 11 de junio de 1911 se le concede el inefable favor del matrimonio espiritual, con la consiguiente entrega de las tres divinas personas a su alma. Con ello queda constituída en el sublime estado de trasformación y empieza para ella una vida totalmente nueva, endiosada, radicalmente distinta de la que su alma conociera hasta aquí. Su espíritu se sumerge y engolfa totalmente en la contemplación de la pura divinidad, en el regusto y participación de sus divinos atributos, etc. Su vida de aquí en adelante es como una continuada fiesta de la Ssma. Trinidad.

Poseemos tres relatos de Sor Angeles sobre el modo como se verificó esta entrega de las tres divinas personas a su alma. Pues bien, ciñéndonos a lo que aquí nos interesa, todas tres subrayan y ponen expresamente de relieve la parte importantísima que cupo a la Virgen en esta inefable merced: fué su oración de súplica la que obtuvo para la fiel y afortunada sierva de María que el triple y eternal amante se entregara a ella [76].

Las cartas al P. Mariano (vol. 2.º)

El segundo volumen de las cartas escritas por la M. Sorazu a su director el P. Mariano, corresponde a esta época en que la M. Angeles se hallaba elevada al estado de trasformación. En conformidad con la nueva modalidad mística, el encabezado de estas *Cartas*, que antes casi invariablemente mencionaba a Jesús y María («¡Viva Jesús! ¡Viva María!» [77], «Jesús y María sean con nosotros» [78] etc.) se ha trocado ahora en la hermosa alabanza: «Gloria a Dios Uno y Trino» [79]. Pero aun en este período hay muchas cartas (tal vez las más) en que esta alabanza se completa con la

75. *Cartas*, 11-III-1911, vol. I, p. 251.
76. *Autobiogr.*, libro V, cap. 4 (inédito); *Tratado*, p. 168-169; *Cartas*, 21 setiembre 1911, vol. II, pp. 85-86; Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 183, 184, 185. Véase también *Tratado*, p. 44, donde, hablando de las almas que viven la vida mariana, dice qua a éstas la Virgen les obtiene la divina unión. En carta al Padre Nazario Pérez, S. J., de fecha 14-XI-1919, fragmento publicado en *Opúsculos Marianos*, p. 26, vuelve a citar este hecho como la ocasión en que mejor palpó y tocó con las manos el omnipotente poder de intercesión de la Señora, ya que bastó su simple ruego para que las tres divinas Personas bajaran a su alma.
77. *Cartas*, vol. I, p. 228.
78. *Cartas*, vol. I, p. 253.
79. *Cartas*, vol. II, passim.

mención expresa de la Virgen en la forma siguiente: «Gloria a Dios Uno y Trino y a María Inmaculada nuestra Madre».

Pero en estas cartas se encuentran también noticias y datos referentes a años pasados y estados anteriores de su vida, que confirman una vez más lo que tan copiosamente quedó probado por la *Autobiografía*, a saber, el cariz eminentemente mariano de la vida espiritual de esta alma. Así por ejemplo, cuenta a su Padre verdad que por el año 1893 ó 94 hizo voto

> «de imitar a la Santísima Virgen, de inspirarme para todo en esta divina Señora, de obedecerla en todo, y hacer siempre y en todo lo más agradable y conforme al espíritu y sentimientos de la misma» [80].

Es de observar que otros votos que hizo por aquel entonces eran condicionados, es decir, tenía intención de declararlos a su futuro director y de atenerse a lo que él dispusiera acerca de los mismos, pero el voto de imitar a la Virgen lo hizo con carácter de perpetuo, por entender que el director no lo anularía [81].

En varios lugares de las *Cartas* menciona también los preparativos y devociones con que solía disponerse para la celebración de las festividades de la Virgen [82].

En la carta que lleva fecha 8 de octubre de 1911 evoca Sor Angeles el trascendental acto de su Consagración a la Virgen, que hiciera muchos años atrás en ese mismo día:

> «Hoy hace diecinueve años que fuí a la celda y escogí por mi Madre y protectora a la Santísima Virgen... ¡Qué recuerdos tengo!» [83].

El estado místico en que actualmente se encontraba constituída nuestra autora, no le permitía acordarse de la Santísima Virgen como antes; mas su afecto y adhesión a Ella no había disminuído lo más mínimo. Así escribe al P. director:

> «Y a la Santísima Virgen pídale que se acuerde cuán de corazón la he amado y que pues tanto la he querido y quiero, no deje de reconocerme por suya y ser conmigo en cuantos actos realizo a favor de Dios en mis comunicaciones con El; pues aunque ahora no puedo dedicarme como antes a contemplar sus bellezas ni entretenerme con ella, sí quiero ejecutar todo en unión suya y estar siempre a su lado, mejor dicho, vivir unida a ella en Dios, como

80. *Cartas*, vol. II, p. 63.
81. *Cartas*, vol. II, p. 64.
82. *Cartas*, vol. II, pp. 64, 153.
83. *Cartas*, vol. II, p. 102.

> lo estaba antes a Dios en Ella, para amarla con el amor del mismo Dios» [84].

En estas *Cartas* se encuentra el texto de una Consagración a la Virgen, que corre también publicada en folleto aparte [85] y donde la autora confiesa haberse consagrado y entregado a María Inmaculada no mil, sino millares de veces [86].

Breve e incidental, pero no por eso menos expresivo, resulta el siguiente pasaje de otra carta, en el que una vez más confiesa deberlo todo a la Virgen:

> «...a la Santísima Virgen, a quien reconozco deber y confieso que debo todos los favores que he recibido de mi Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, pues fué Ella mi guía y la que me enseñó a servir y amar a mi Dios. Jamás lo olvidaré» [87].

La M. Angeles conservó siempre especial veneración a la *Mística Ciudad de Dios* de la Vble. M. Agreda, que en épocas anteriores de su vida hiciera tanto bien a su alma, como vimos. Pues bien, en la carta de fecha 11 de enero de 1913 hallamos la noticia de que ha prometido a las religiosas explicarles esta obra [88]; y pocos días después, 3 de febrero de 1913, vuelve a hablar de ello:

> «Ayer comencé a explicar la Mística Ciudad de Dios; me pidieron por favor dejara asistir a todas, y así lo hice. Una hora hablé, incluso la preparación» [89].

Por causa, pues, del nuevo estado místico, no nos debe extrañar que las referencias a la Virgen sean más raras en este período. Su contemplación, su manjar exquisito es ahora la pura divinidad. Con todo, ni aun ahora faltan dichas referencias, como hemos visto por las *Cartas*. Asimismo el *Tratado* «La Vida Espiritual», en uno de los capítulos consagrados a describir su vida mística en este período, nos dice también, fugazmente y como de paso, que

> «tiene delante a la Santísima Virgen, modelo perfectísimo de virtud y santidad, en quien se inspira para todo y singularmente en sus relaciones con Dios» [90].

84. *Cartas*, vol. II, p. 156.
85. Acto de Consagración a María Inmaculada.—Entrega total de mi ser a Dios Padre, en unión del Verbo Divino Humanado y a este divino Verbo en unión de su Purísima Madre; Valladolid, 1925.
86. *Cartas*, vol. II, p. 157.
87. *Cartas*, vol. II, p. 238.
88. *Cartas*, vol. II, p. 303.
89. *Cartas*, vol. II, p. 308.
90. *Tratado*, p. 243.

La contemplación mixta

La M. Angeles ha clasificado su vida mística dentro del matrimonio espiritual en dos grandes estadios, perfectamente caracterizados, a saber: «La Contemplación simple de la divinidad» y «La Contemplación mixta» [91]. Durante el primer estadio su alma vivió engolfada en la pura divinidad y sus atributos. Pero hacia julio de 1915 se inauguró el segundo estadio, o sea, la Contemplación mixta: Sor Angeles fué entonces requerida para que, sin abandonar la contemplación de la Divinidad, uniera a ésta la contemplación de los misterios de la Santa Humanidad de Jesús. En el estadio anterior esto no le era posible, debido a la natural limitación, mejor dicho, a que no había alcanzado aún el grado de perfección espiritual que le permitiera sincronizar ambas contemplaciones; pero conforme ha ido ascendiendo dentro del estado de trasformación, llega un momento en que dicha limitación queda superada, y entonces el alma retorna gozosa a aquellos misterios por siempre benditos, que obraron nuestra salud [92]. Y juntamente con Jesús, en las más altas cimas de la Vía Unitiva, reaparece otra vez la Virgen. El alma anhela la posesión de Jesús, la trasformación en Cristo. ¿Quién será la encargada de traspasar a su alma este Jesús, de modo que en adelante sea El quien viva en ella? La Virgen Santísima.

> «Persuadida de que la identificación con la Santísima Virgen es el medio por Dios establecido para la fusión que anhela, durante el período de expectación se consagra enteramente al estudio e imitación de sus virtudes. Siente la feliz necesidad de apoderarse de la Virgen, de la riqueza inmensa de su vida, y trabajada por el ansia que la devora, vive en continuo movimiento hacia la Señora. En el momento en que despierta, busca su faz amable y serena con avidez tanta que conmovida la Virgen sacia su hambre, corresponde a su impaciente anhelo revelándose a ella cada vez más hermosa» [93].

> «Diríase que sus relaciones divinas las consagra el amor de la Virgen, acompañado del anhelo de identificación que la trabaja. Cuando se pone en oración renuncia los goces de la intimidad divina hasta que halla en Dios a la Santísima Virgen, su modelo y lazo de unión con la Trinidad. Lejos de disgustarse Dios bendice este empeño amoroso del alma con visible complacencia, y a través de la Señora se comunica a ella por inefable modo y la eleva a un grado de contemplación y participación de sus misterios y

91. Véanse empleadas por ella misma estas denominaciones en «Exposición de varios pasajes de la Sagrada Escritura», Salamanca, 1926, pp. 99-101; VILLASANTE, *o c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 231.
92. Cf. VILLASANTE, *o. c.*, vol. I. p. 245 ss.
93. *Tratado*, p. 314.

atributos tan divino que revela lo mucho que le agrada el alma mariana» [94].

La vida mariana desemboca, como siempre, en Jesús. Fruto precioso de ella es ahora la experiencia inefable de Jesús viviente en el alma [95].

La M. Angeles va viviendo a Jesús y participando en su alma los misterios de su vida humano-divina. En esta participación ocupa un lugar destacado, como coronamiento y cúspide de todos los grados místicos, la participación de la Pasión, del misterio de los misterios de Jesús. Pero tampoco aquí separa su alma a Jesús de María:

> «De idéntico modo después de las penas de Jesús, participa la pasión del Corazón de María» [96].

Esta participación de la Pasión es el grado supremo de su escala mística. En él se hallaba entrada la M. Angeles cuando en 1918 terminó su *Tratado,* y desde entonces hasta el día de su muerte, acaecida el 28 de agosto de 1921, no hará sino adentrarse más y más en esta participación del más augusto de los misterios de Cristo. Su última enfermedad y muerte, con sus características dolorosas y humillantes, su abandono interior, etc., no será sino una modalidad más y como un aspecto de esta participación y conformación del alma con la divina Víctima del Calvario [97].

Las palabras finales con que se cierra la relación de la vida mística de Sor Angeles —el *Tratado*— son un nuevo testimonio de su adhesión nunca desmentida a la Virgen María:

> «Sea todo para mayor gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y de la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, mi dulce Soberana. Amén» [98].

* * *

Después de este recorrido que hemos hecho de la vida de la M. Angeles, creemos qu queda demostrado más que de sobra que la devoción a la Virgen ocupa en ella un puesto capitalísimo, de primer orden. Pero esto es decir poco. Nos hallamos ante el caso de un alma que puso en el centro

94. *Tratado,* p. 315.
95. *Tratado,*p. 319. Con este período místico de la M. Sorazu guardan relación otros opúsculos de nuestra autora. Véase la exposición de Cant., 8 *Quis mihi det te fratrem meum... (Exposición de varios pasajes,* p. 108); la explicación del cuadro de María Medianera, donde la religiosa hace la súplica siguiente: *Ven, Jesús, que vives en María (Opúsculos Marianos,* pp. 15 ss.); *La Virgen María es la Casa de Dios (Op. Mar.,* p. 33 ss.).
96. *Tratado,* p. 347.
97. Cf. Villasante, *o. c.,* vol. I, pp. 332 ss.; Cf. Ignacio Omaechevarría, O. F. M., «El trono de Salomón»; *Verdad y Vida,* t. V (1947), 144-45.
98. *Tratado,* Conclusión, p. 362.

de sus amores y en la base de su vida espiritual la vida mariana, la consagración a la Señora, fielmente practicada durante toda la vida. Y resulta que todos esos espléndidos desarrollos y esa extraordinaria floración mística que hemos admirado en esta alma singular, no son sino el fruto precioso, la consecuencia feliz y el premio incomparable de esta su fidelidad a la vida mariana. Literalmente, María le llevó a Jesús y Jesús a Dios. Una vez más se repite la eterna economía, que no se cambia ya más [99].

Del santo P. Nazario Pérez, S. J., son estas notables palabras:

> «Hay que dar a la Madre de Dios en la Ascética el lugar que le corresponde y el que tiene en el Dogma, según el común sentir de la Iglesia. Hay que ponerla en nuestra vida espiritual en el lugar donde Dios la ha puesto en el cielo y en el mundo. Hay que hacer Reina de nuestros corazones a la que es Reina del universo. No podemos contentarnos con dedicarle una capilla lateral, un altar, aunque sea preciosísimo, en el templo de nuestro corazón: hemos de ponerla en el altar mayor del santuario de nuestra alma. Es decir, que no podemos contentarnos con obsequiarla fervorosamente con prácticas de devoción afectuosas; hemos de profesarla una devoción continua y completa, que sea como la directriz de toda nuestra vida espiritual. Si María Santísima es la única escala y la única puerta para llegar a Cristo; si es la Tesorera que tiene en sus manos la única llave de los tesoros de Dios, ¿cómo no contar con Ella siempre y para todo?» [100].

No hace falta decir que la vida espiritual de la M. Angeles constituye la más plena confirmación de esta doctrina del santo apóstol de la verdadera devoción a la Virgen.

99. Bossuet, *Tercer sermón para la fiesta de la Concepción*; citado por Terrien, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, segunda parte, libro V, capítulo I, p. 207; Madrid, 1942.

100. Véase Camilo M.ª Abad, S. J., *Esclavo y Apóstol*; *Sal Terrae*, mayo 1953, p. 299.

SEGUNDA PARTE

LA VIRGEN MARIA EN LA DOCTRINA ESPIRITUAL DE LA M. SORAZU

> «Procuren ser marianas las almas que se sienten llamadas a la íntima unión con Dios, y yo las aseguro que no les pesará, porque no hay otro medio por el cual consigan tan pronto su pretensión y tan ventajosamente como la verdadera devoción a la Virgen, que ya dije consiste en la firme e inviolable adhesión a la Señora, y regular nuestra conducta por la suya» (*Tratado «La Vida Espiritual»*, capítulo VI, p. 87).

Después que hemos visto el lugar que ocupa la Virgen Santísima en la vida de la sierva de Dios M. Angeles Sorazu, nos falta por considerar el puesto que Ella tiene en su doctrina espiritual, o sea, en su ideario. En esta segunda parte, pues, nos proponemos examinar qué es lo que piensa nuestra autora acerca de la importancia que la devoción y la práctica de la vida mariana encierra en orden a alcanzar la santidad o perfección cristiana. En primer lugar veremos cuál es el pensamiento de la Madre Angeles sobre este particular, después trataremos de precisar mejor lo que ella entiende por «*vida mariana*», y finalmente haremos como un índice o recuento de las principales ideas mariológicas que se encuentran desparramadas en sus *Opúsculos Marianos*.

La «doctrina» de la M. Angeles

Un examen detenido y atento de los escritos de la sierva de Dios nos ha convencido de que la M. Angeles tiene *una doctrina* que quiere enseñar a las almas, un mensaje que quiere comunicarles, una idea que le es sobre todas querida y que a sus ojos reviste la máxima importancia; tanta, que ella constituye como la enseñanza principal que de dichos escritos se desprende. En consecuencia, tal enseñanza puede considerarse con todo rigor como «la doctrina» de la M. Angeles; doctrina que, por otra parte, no es más que la lección práctica que ella ha sacado de su misma experiencia, es como el eco de su vida, y esto le da más subido valor. Y ¿cuál es esta enseñanza o recomendación capital que ella quiere inculcar en sus escritos? Hela aquí, dicha en términos generales: que las almas se aficionen hacia los misterios de la vida de Jesús y a la práctica de la vida mariana. La vida de intimidad y absoluta dependencia con la Virgen condujo a Sor Angeles al amor perfecto de Jesús y a la imitación de sus virtudes y por último a los más sublimes estados de mística trasformación y contemplación divina. Pues bien: la M. Angeles tiene conciencia

de que este es el camino real para la santidad, el auténtico itinerario por el que las almas alcanzarán más recta, fácil, ventajosa y seguramente la divina unión, en suma, el camino que mejor responde a la más auténtica y genuina espiritualidad cristiana.

Tratemos de probar a continuación que este es el verdadero sentir y la verdadera doctrina de la sierva de Dios. Veremos que ello se desprende clarísimamente de multitud de testimonios que convergen a lo mismo y se aclaran y completan los unos a los otros, permitiéndonos matizar más y mejor el pensamiento de la M. Angeles sobre este importantísimo punto.

En carta al P. Nazario Pérez, S. I., de 28 de octubre de 1919, le dice la M. Angeles:

> «En diferentes ocasiones, una a una las tres Divinas Personas y la Santísima Virgen mostráronseme complacidos y me significaron que uno de los fines de su regia prodigalidad en favorecerme fué éste, para aficionar a las almas a los misterios de la vida de Jesús y María» [101].

O sea, si Dios favoreció tan espléndidamente y colmó de tantos dones místicos y mercedes a su alma, fué para que las almas comprendieran de aquí cuán agradable es a Dios el camino espiritual que ella siguió en su vida y que resume con estas palabras: la afición a los misterios de la vida de Jesús y María. Pocas líneas más arriba, en la misma carta habla al Padre del

> «extravío que padecen las almas que descuidando la meditación y participación de los misterios de la vida de Jesús, consagran su vida, o parte de ella, a saborear los libros que tratan de teología mística para estudiarse a sí mismas, conocer los fenómenos que acompañan a sus relaciones sobrenaturales, los estados que pretenden, etc., etc., cuyo número entendí que es mayor que el de las almas generosas, desinteresadas, que pretenden la gloria divina en la propia santificación, como procuraron y buscaron Jesús y María durante su estancia en la tierra; después de éstos, los apóstoles y primitivos cristianos. Entendí que dichas almas egoístas, desnudas de sólida virtud, edifican su edificio místico sobre arena, y para conseguir la unión divina que pretenden, tienen necesariamente que volverse al camino».

Ahora bien, «el camino», sin más aditamentos, ¿cuál es?

> «Finalmente mostróseme el camino sin senderos, y en él leí mi historia, todos los episodios de mi vida de unión con María, y por María con Jesús, mostrándoseme todos como figuras animadas. Nuestro Señor me requirió para que las describiese en la

101. Véase *Tratado,* prólogo, p. 12.

> forma que se me mostraron, porque quería utilizar las gracias que me había concedido en favor de las almas, enseñando a éstas la verdadera espiritualidad, las riquezas escondidas en la vida cristiana consagrada con la unión mariana, y aficionarlas a sus prácticas, que los amigos de medios peregrinos para llegar a la unión divina llaman *ordinarias*, prácticas que, aceptadas con espíritu de fe, reportan al alma la santidad más sublime, infinitas y peregrinas riquezas que no sospechan siquiera las almas que buscan la santidad por otros medios» [102].

Aquí tenemos claramente expresado cuál sea para la M. Sorazu el verdadero camino de la espiritualidad y santidad cristiana: el mismo que le ha llevado a ella a alturas místicas tan envidiables. Dicho camino se resume en la *vida de unión con María y por María con Jesús*. Este es, por tanto, el camino que ella quiere recomendar e inculcar a las almas [103].

El «camino» para la unión con Dios

Se ve en seguida en este texto (como en otros que suprimimos por no referirse tan directamente a nuestro propósito, que es ahora determinar la parte que tiene la Virgen en su ideario espiritual) la preocupación de la M. Sorazu por enseñar y recomendar un determinado camino espiritual, que ella conceptúa como el verdadero y auténtico, y por apartar a las almas de otros caminos a los que equivocadamente se les empuja a veces, y que a sus ojos no son sino desviaciones [104]. El camino no consiste en otra cosa que en la vida mariana y en la adhesión a la Persona de Cristo, a su Santa Humanidad, a sus misterios, virtudes, etc.

En este otro texto de una carta al P. Mariano, O. F. M. Cap., vuelve a decirnos cuál es la razón por la que Dios le ha favorecido tanto:

> «Se ha portado así conmigo por su infinita Bondad y Misericordia gravitada y particularmente inclinada a favorecerme por los méritos y mediación de Jesús y María, quienes obligados de mi inviolable adhesión no pueden menos de favorecerme, protegerme, etc., más por la buena voluntad que ha visto en mi alma incluso en los períodos de mayor extravío» [105].

La inviolable adhesión a Jesús y María: siempre aparece la misma idea. En el siguiente pasaje de otra carta al P. Nazario Pérez, S. I., se

102. Id. *ibid.*, p. 10-11.
103. Cf. Villasante, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 272. Véase también Villasante, *Doctrina Espiritual de la M. Angeles Sorazu*; *Verdad y Vida*, 1951, pp. 447 ss.
104. Villasante, *o. c.*, vol. I, cap. XII, pp. 363 ss.; id. *art. cit.* de *Verdad y Vida*; Melchor de Pobladura, O. F. M. Cap., *Páginas sueltas del diario místico de la M. Angeles Sorazu*, en *Revista de Espiritualidad*, XII (1953), p. 70 (1953), página 70 (al día 10 de mayo de 1918).
105. *Cartas*, 17-I-1921; Villasante, *o. c.*, vol. I, p. 372.

subraya más el lado mariano (el P. Nazario es a quien la M. Angeles hace con preferencia sus confidencias marianas):

> «En una palabra, todo mi bienestar se lo debo a la Virgen; por su medio me ha comunicado el Señor todas las gracias. Verdad es que yo, aunque miserable pecadora, he sido fiel a la práctica de la vida mariana, he procurado siempre revestirme del espíritu de mi Madre y Reina divina y hacerlo todo en Ella, con Ella y por Ella y para su gloria, procurando interesar a la Trinidad en su obsequio» [106].

Esto mismo vienen a decirnos los textos en que ella explícitamente señala cuál es la doctrina o enseñanza capital que se contiene en sus libros:

> «Inspirar en las almas la afición a los misterios de la vida de Jesús y a la práctica de la vida mariana».

> «Difundir la doctrina de la vida espiritual, mostrando aquí —en la *Autobiografía*— con el ejemplo lo que allí —en el *Tratado*— en general se dice: que el único camino para la unión con Dios es la imitación y el amor de Cristo, y que en este camino se entra por la verdadera devoción a Nuestra Señora» [107].

Según esto, el fin que persiguen sus libros es enseñar que la vida mariana, la vida de identificación con la Santísima Virgen, es el camino real para llegar a la verdadera identificación con Cristo, y que en esto consiste el verdadero camino para la unión con Dios. Lo que dicho con otras palabras equivale a decir que éste es el verdadero camino espiritual, la verdadera espiritualidad y mística cristiana.

A Jesús por María

Quiere, pues, la M. Sorazu orientar decididamnete a las almas hacia este camino de la vida mariana y por la vida mariana introducirlas en el perfecto amor e imitación de Jesucristo. Este es a sus ojos el camino real, la pedagogía espiritual, si vale la palabra para conducir a las almas segura y ventajosamente al reino de la santidad. Ella conoce también otros caminos diversos de éste y frecuentados por ciertas almas, sobre todo religiosas, pero los conceptúa errados y peligrosos. La M. Sorazu cree, en efecto, que se fomenta en las almas una actitud desenfocada, aficionándolas hacia los dones místicos que se leen en los tratados de teología mística y en ciertos libros espirituales, pues con ello se corre un peligro

106. Carta al P. Nazario Pérez, 14-XI-1919; *Op. Mar.*, p. 25.
107. Estos textos están tomados de la carta que escribió la M. Sorazu al Padre Nazario Pérez al remitirle el *Tratado* y la *Autobiografía*; cf. *Autobiografía*, prólogo, pp. 10 y 12; Villasante, *o. c.*, vol. I, p. 370.

muy real de que las almas, en lugar de orientarse hacia el amor perfecto y desinteresado de Jesús y de María, concentren la atención y preocupación en su propia personilla, en estudiarse a sí mismas para ver si la oración produce en ellas los efectos que han leído en tales libros, etc. [108].

Con este modo de pensar guarda relación aquella curiosa distinción que hace la M. Angeles entre «Teología Mística» y «Teología cristiana y divina» [109]. La primera (la que se ocupa de la clasificación y estudio de los dones místicos que hace Dios a las almas santas) a ella no le ha interesado nunca; siente una manifiesta falta de afición por la misma. La segunda, en cambio (que trata de los grandes misterios de la Revelación cristiana, que se polarizan en torno a la Persona divina de Jesús y de su Madre bendita) es la que ella ama, la que a ella le hace bien, le entusiasma y enloquece; y a ésta quiere ella que se aficionen las almas interiores, porque éste es el camino que las ha de conducir a la santidad. Consecuente con dicha orientación, distingue esta misma dualidad, en las lecturas espirituales. Las lecturas que versan sobre grados de oración y gracias místicas no le interesan ni ayudan a santificarse y, aun concediendo que a algunas almas hagan bien, cree que a otras muchas perjudica tal lectura, dado su nivel espiritual, disposiciones sujetivas, etc. En cambio, los libros que tratan de los misterios cristianos, de la vida y misterios de Jesús, así como de la vida y virtudes de la Virgen, etc., éstos, éstos son sus preferidos, los que a ella ayudaron a santificarse y hacia éstos quiere que se aficionen las almas, porque éstos son a juicio suyo el alimento normal y sobresubstancial de la vida espiritual [110].

Fomentar y desarrollar en el alma la verdadera devoción a la Virgen es, pues, a juicio de la M. Sorazu, el primer paso, la primera cosa que se ha de hacer en el camino espiritual, en la empresa de la santidad. Esta vida mariana, ella misma traerá, cual fruto propio, todo lo demás, pues la vida mariana, por su misma naturaleza, nos conduce a Jesús, fin y coronamiento de la vida espiritual.

Dios, Jesucristo, la Virgen María: decíamos al comenzar nuestro estudio que en estos tres nombres benditos se resumen los soberanos amores de la M. Angeles, en suma, toda su vida y doctrina [111]. Y aunque al enumerarlos así seguimos un orden jerárquico, con todo, según el orden histórico, cronológico o de pedagogía espiritual, la enumeración debería ser en sentido inverso, empezando por María. Es decir, primeramente se forma al alma y se la fundamenta profundamente en la vida mariana. La Virgen María

108. Villasante, *Doctrina Espiritual...*; *Verdad y Vida* (1951), pp. 476-477.
109. Villasante, *Doctrina Espiritual...*; *Verdad y Vida* (1951), pp. 482 ss.; id., *o. c.*, vol. I, cap. XII, n. 6, p. 372.
110. Cf. *Autobiogr.*, lib. I, cap. 5, pp. 55-56; Villasante, *o. c.*, vol. II. Ap. Doc número 274.
111. Cf. supra, p. 3.

la introducirá en el reino de Jesucristo, en el amor e imitación de Jesús. Y Jesús nos dará a Dios.

Legitimidad de esta doctrina

Ocioso nos parece pararnos a demostrar la legitimidad y solidez de este camino espiritual. Más aún, nos parece evidente y claro que la M. Sorazu ha llegado a vivir y a expresar certeramente y en su forma más auténtica la verdadera espiritualidad cristiana. Jesucristo es nuestro camino para Dios, el Hijo de las complacencias divinas que se nos ha dado, para que, siguiéndole a El, siendo discípulos suyos y conformándonos con El vayamos al Padre y alcancemos la vida eterna. Mas el mismo Dios que nos dió a su Hijo, quiso que Este nos viniera por el camino de María. Dios quiso y fundó esta economía en la cual la Encarnación y todos los bienes consiguientes dependieron de la libre voluntad de María. Ella fué escogida para que por su medio nos viniera Jesús. Y esta economía ya no se cambia: Jesús nos viene siempre por María [112]. Nada, pues, mejor que la vida mariana, intensamente vivida y practicada, para ir a Jesús, para alcanzar que Jesús viva en nuestras almas, que nos conformemos y transformemos en El.

«*Muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre*», decimos a la Virgen en la Salve. Pues bien, ello es verdad no sólo «después de este destierro», sino también en esta vida presente, en el sentido de que nadie nos ha de introducir mejor que Ella en el conocimiento interno de Jesús, en la comprensión íntima de su espíritu, en la imitación y posesión de sus virtudes. En suma, Ella traerá a Jesús a nuestras almas, como lo trajo al mundo. Ella hará que Jesús viva y se reproduzca en nosotros, con sus rasgos y fisonomía característica. Recordemos otra vez la fórmula de la Madre Sorazu, que más arriba citamos, y se verá cuán claramente se contiene en ella la precedente doctrina:

> «Difundir la doctrina de la vida espiritual, mostrando... que el único camino para la unión con Dios es la imitación y el amor de Cristo, y que en este camino se entra por la verdadera devoción a Nuestra Señora» [113].

En qué consiste la vida mariana

Pero tratemos ya de precisar y determinar qué es lo que entiende la M. Sorazu por esa «vida mariana» y «verdadera devoción a Nuestra

112. Cf. Terrien, *La Madre de Dios y Madre de los Hombres*, Madrid, 1942; Segunda Parte, libro VII, cap. 2 y ss.; *María Mediadora: que todas las gracias nos vienen por intercesión de María*, pp. 323 ss.

113. Carta de la M. Angeles al P. Nazario, fragmento publicado en el Prólogo a la *Autobiogr.*, p. 12.

Señora», a la que atribuye tan decisiva importancia en la vida espiritual. Cuando la M. Sorazu habla de «verdadera devoción» a María o de «vida mariana», es claro que no quiere hablar tan sólo de un amor general, de una devoción común u ordinaria a la Virgen, sino de una vida de total y absoluta dependencia de la Señora, de una vida que se inspira constantemente y para todo en Ella y que realiza literal y plenamente la consagración del alma a la Señora.

Hablando en la *Autobiografía* de dos religiosas que actualmente se hallaban padeciendo el purgatorio de la vida espiritual: la una con alivios y frutos idénticos a los que ella experimentó y la otra sin ellos, diferencia que ella atribuye a la vida mariana que practica la primera y no practica la segunda; se expresa de la siguiente manera:

> «Conozco una religiosa que padece el purgatorio de la vida espiritual con idénticos alivios, merced a la práctica de la vida mariana coronada con la protección que dispensa la Virgen Santísima a sus verdaderos devotos; conozco otra religiosa que lo padece sin estos alivios y con menos frutos, lo que atribuyo a que no practica la vida mariana; ama sí a la Santísima Virgen, pero no se inspira en la Señora, ni la profesa la verdadera devoción, la total dependencia que se requiere para percibir su influencia soberana» [114].

Dedúcese de aquí lo que decíamos, a saber, que la vida mariana de que habla Sorazu supone una vida bajo la total dependencia e inspiración de la Santísima Virgen.

Y en el *Tratado* escribe:

> «Dios favorece a algunas almas antes de introducirlas en el purgatorio de la vida espiritual, inspirándolas una devoción singular, entusiasta y acendrada a la Santísima Virgen. Estas almas, impulsadas por la gracia, se consagran enteramente a la Señora y se identifican con ella mediante la práctica de la vida mariana, que consiste en inspirarse para todo en la Virgen y hacerlo todo en unión suya» [115].

El mismo concepto de la vida mariana se desprende de este otro hermoso texto que pertenece a los *Opúsculos Marianos* de nuestra autora:

> «Inspirémonos en la Virgen; regulemos nuestra conducta por la suya, singularmente nuestras relaciones divinas; fundámonos en este molde perfectísimo que transforma en imagen perfecta de Cristo el humano barro en él colocado, y Jesús que mira a las almas a través de su Madre bendita coronará nuestro amor e

114. *Autobiogr.*, pp. 75-76.
115. *Tratado*, VI, pp. 81-82.

> identificación con la Señora con su revelación divina en el fondo de nuestra alma, traspasará a nosotros la infinita riqueza de su vida divina, y seremos alter Christus, otro Cristo, como lo fué y es la Virgen Santísima, a la vez que su alcázar y mística ciudad» [116].

Y esta convicción que manifiesta la M. Angeles de que la vida mariana es el mejor camino para introducir a las almas en el reino de la santidad, está basada y fundada no tan sólo en la observación de su propio caso, sino también en lo que ella ha podido conocer de otras almas, además de la suya. En efecto, varias veces alude a otras almas, que ella conocía, las cuales, habiéndose consagrado enteramente a la Virgen y viviendo bajo su dependencia, muy pronto reflejaron los maravillosos efectos y la admirable transformación que la influencia de María obrara en ellas. Véase este pasaje, tomado de sus *Opúsculos Marianos:*

> «Con júbilo inmenso veo cumplirse, en las almas que a María se consagran todos los días, este designio amoroso, y con asombro contemplo las transformaciones obradas en ellas por su benéfica influencia. Tráelas, Dios mío, a todas, sea cual fuere su estado; porque no hay conciencia tan complicada, que la Señora no tranquilice, si a ella se somete: el alma más miserable y criminal hallará la salvación y la vida, si se consagra a su santo amor y servicio» [117].

Creemos que esta observación de la M. Angeles está en perfecta consonancia con la realidad y que, entre las almas que se dedican a la vida interior, aquéllas que se consagran a la Virgen y viven esta consagración, parecen distinguirse con un algo inconfundible: su virtud exhala un aroma y tiene una amabilidad del todo particular.

Por todo ello la M. Angeles no se cansa de recomendar a las almas interiores esta vida mariana:

> «Procuren ser marianas las almas que se sienten llamadas a la íntima unión con Dios, y yo les aseguro que no les pesará, porque no hay otro medio por el cual consigan tan pronto su pretensión y tan ventajosamente como la verdadera devoción a la Virgen, que ya dije consiste en la firme e inviolable adhesión a la Señora, y regular nuestra conducta por la suya» [118].

El texto es bien explícito. No hay otro medio como la vida mariana por el que tan pronta y ventajosamente se llegue a la unión divina. Además vuelve a explicar de nuevo en qué consiste dicha «vida mariana» o

116. *Op. Mar.*, p. 36.
117. *Op. Mar.*, pp. 54-55.
118. *Trat.*, VI, p. 87.

«verdadera devoción a la Virgen»: en la firme e inviolable adhesión a la Señora y en regular nuestra conducta por la suya.

A continuación de haber ponderado los auxilios que la Santísima Virgen dispensa a las almas marianas en el período de purgación, añade:

> «Estas almas pueden repetir con verdad las palabras del libro de la sabiduría: «Todos los bienes me vinieron juntamente con ella y por su medio he recibido innumerables riquezas». *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius,* porque quien tiene de su parte a la Virgen, y la tienen todos los que de veras la aman, posee un tesoro infinito, pues posee al mismo Dios, y no hay quien prodigue los consuelos inefables que prodiga la Señora a sus devotos en el tiempo de la tribulación».

Y prosigue haciendo una viva recomendación a las almas místicas para que sean muy marianas:

> «Por esto, las almas interiores llamadas a vivir en intimidad con Dios, como preparación a las pruebas que las esperan en las noches y cavernas, en los desiertos y en los túneles que comprende su sendero, deben procurar identificarse con la Virgen y merecer su amparo y protección, que si así lo hacen, padecerán menos y siempre aprovecharán más, pero singularmente en los períodos de sufrimiento, que es cuando más necesitan su Patrocinio. Padecerán menos, porque las almas que practican la vida mariana, cuando se ven abandonadas de Dios, acusadas de su propia conciencia, atormentadas por el demonio y desesperadas de su salvación, además de la protección que experimentan en su recurso frecuente a la Virgen, el afecto de complacencia que sienten por Ella les hace participantes de su felicidad y gozan del torrente de sus delicias. Aprovechan más, porque iluminada su alma con el resplandor de esta Estrella matutina que jamás se oculta a sus fieles servidores, tienen conciencia de la purgación dolorosa que en ellas opera la gracia, y confortadas con el patrocinio de la Señora, la sufren enseñadas por Ella con perfecta resignación, sin defenderse ni sustraerse, antes bien procuran cooperar con ella en la forma que les es posible» [119].

Los «Opúsculos Marianos» de la M. Sorazu

Decíamos en nuestro estudio místico sobre la M. Sorazu:

> «No será temerario afirmar (ni con ello pretendemos decir nada nuevo), si afirmamos que la Teología Católica no ha llegado aún a desentrañar y a comprender plenamente lo que representa la Virgen María en los planes de Dios, lo que Ella significa en el

119. *Trat.*, III, pp. 44-45.

conjunto de sus obras ad extra. Sin embargo, para llegar a una tal comprensión, la Teología no necesita más que bucear y ahondar mejor en sus propias fuentes, singularmente en la Tradición, y justipreciar en lo que vale el altísimo concepto que de la Madre de Dios han expresado de consuno los Santos Padres, los escritores y el pueblo cristiano de todos los siglos. A propósito de estos testimonios marianos de la Tradición ha escrito el P. Vermeersch: «Son tales esos acentos del corazón, que han podido maravillar y aun escandalizar a ciertas almas, a quienes la educación protestante ha dejado en la ignorancia de la vida y calor del verdadero cristianismo». «Véanse, por ejemplo, las innumerables citas recogidas por San Ligorio en sus Glorias de María» [120].

Pues bien, la M. Sorazu puede y debe entrar con todo derecho a formar parte en este multisecular concierto de alabanzas tributadas a María, ella es un anillo más en esta imponente cadena de testimonios en loor de la Madre de Dios, en este gigantesco rosario de elogios marianos, que no se completará hasta que el Reino de Dios cumpla el tiempo de su peregrinación terrestre para perpetuarse en el estadio escatológico. Rosario que no hace sino dar perenne y conmovedora actualidad al vaticinio de la propia Virgen de Nazaret: «Me llamarán dichosa todas las generaciones...»

Repetidas veces hemos citado en las páginas precedentes varios textos de los *Opúsculos Marianos* de nuestra autora. Casi no hace falta decir que al hacer esta mención queremos referirnos al libro que con este mismo título editó el siervo de Dios y santo apóstol de María P. Nazario Pérez, S. J., y en el que están reunidos los principales escritos y opúsculos de asunto mariano compuestos por la M. Sorazu [121]. No que se encuentren en este libro todos ni aun tal vez los más importantes textos de nuestra autora relativos al papel e importancia que tiene en la vida espiritual la devoción a la Madre de Dios y la práctica de la vida mariana. Por lo que ya llevamos escrito se habrá podido apreciar que en sus grandes obras, de carácter directamente autobiográfico, se encuentran riquísimos veneros y filones inapreciables acerca de esta materia, y no podía menos de ser así, tratándose de algo vital, tan entrañado e identificado con la substancia y alma de su vida. De todos modos, una vez que ya ha quedado resumido en las páginas anteriores lo principal que dichos escritos autobiográficos contienen sobre el tema, vamos a ocuparnos ahora más particularmente de estos *Opúsculos Marianos* y cerrar este estudio de la doctrina mariana de la M. Sorazu haciendo una especie de índice o registro de las principales ideas mariológicas que en dichos *Opúsculos* se contienen.

Opúsculos Marianos, como lo indica su mismo título, es una compi-

120. Villasante, *o. c.*, vol. I, pp. 381-82.
121. R. M. Angeles Sorazu, *Opúsculos Marianos*, revisados y anotados por el P. Nazario Pérez, S. J., Valladolid, 1929.

lación de diversos escritos y trataditos de asunto mariano, compuestos por la M. Angeles. Son éstos:

1) Un cuadro, llamado de María Medianera (ideado y dibujado por nuestra autora, si bien fué luego retocado por otras manos), con su correspondiente comentario y explicación.

2) Vienen en segundo lugar fragmentos marianos de cartas de la Madre Angeles al P. Nazario Pérez.

3) Síguese el tratado «A Jesús por María. La Virgen Santísima es la Casa de Dios». Viene a ser como una paráfrasis del oficio de la Santa Casa de Loreto aplicado a la misma Virgen en cuanto que Ella personalmente es la verdadera Casa de Dios.

4) Meditaciones sobre el misterio de la Encarnación. Son cuatro meditaciones o elevaciones acerca de la Anunciación del ángel a María, la Encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen, el ofrecimiento que este Hijo de Dios Encarnado hizo a la divina Justicia, estando en el mismo seno de María, prestándose a satisfacer por nuestras culpas, y por último la exaltación que en recompensa de esta generosidad le concede el Padre sentándole a su diestra. Todo se desarrolla en el seno de María. Están llenas estas meditaciones de ideas muy altas y originales, como que versan acerca del tema preferido que hacía las delicias de la M. Angeles: el Verbo Encarnado, su vida y sus misterios.

5) Viene en quinto lugar el opúsculo titulado «*La Ovejita de María Inmaculada*», tal vez el más conocido y divulgado de nuestra autora. Su tema es describir todo el proceso de la vida espiritual de un alma que se ha consagrado a la Virgen y que bajo su constante vigilancia y cuidado solícito va recorriendo los caminos espirituales con sus varias vicisitudes y alternativas, desde la conversión hasta la entrada en la gloria eterna. Basta este simple enunciado para que se eche de ver la importancia de este opúsculo. Aunque el texto reviste una forma un tanto alegórica y está concebido en términos generales, no hay duda que muchas cosas son eco de su propia vida, aunque otras están dichas mirando más bien a la utilidad y provecho general de las religiosas de vida contemplativa para quienes está escrito el opúsculo. Compúsolo en 1918 por mandato del Padre Alfonso Vega, O. P., que era entonces su director. Su propia autora consideraba que su lectura sería muy útil a las comunidades religiosas de vida contemplativa [122].

6) Mensajes de la Reina del Cielo. Según referencias del citado Padre Alfonso Vega [123], estos Mensajes eran la introducción de un libro en que la M. Angeles pensaba explicar todos los misterios del Rosario y la Letanía Lauretana. Los misterios del Rosario (que no son otros que los mis-

122. Cf. cartas relativas al opúsculo «La Ovejita de María Inmaculada». *Opúsculos Marianos*, pp. 171-173.

123. Cf. *Op. Mar.*, prólogo, p. 10.

terios de la vida de Cristo, que obraron nuestra salud) constituyen algo muy entrañable y medular en la vida y espiritualidad de la M. Angeles. En estos Mensajes explica dónde estriba la excelencia del Rosario, el espíritu con que debe rezarse, etc. Dicha excelencia consiste precisamente en esta relación que tiene el Rosario con los misterios de Jesús: nos hace recordar, contemplar y vivir dichos misterios, configurándonos y transformándonos poco a poco con este divino modelo de toda santidad.

7) Grabado original de la M. Angeles con su correspondiente explicación. Representa diversas escenas; la principal es la misión que hace el Padre de su Hijo y del Espíritu Santo al alma religiosa, siendo precedidos los divinos enviados por María. Podría titularse: «Tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo Unigénito». Los otros episodios están inspirados en el *Cantar de los Cantares* y aluden a diversos momentos de la vida espiritual.

8) Vienen en último lugar dos Comentarios a diversos pasajes del *Cantar de los Cantares* aplicados a María. En el uno (que es comentario al cap. cuarto del *Cantar*) supone la M. Angeles, siguiendo a la M. Agreda, que la Virgen subió con Jesús al cielo el día de la Ascensión, si bien luego retornó a la tierra para servir de ayuda y consuelo a la Iglesia naciente. El segundo de dichos comentarios se refiere a varios pasajes de los capítulos VI y VII del *Cantar*, aplicados a la Concepción Inmaculada de María: en él se describen las virtudes, excelencias y perfecciones de la Virgen en el primer instante de su ser natural.

A continuación vamos a tratar de reseñar algunas de las ideas mariológicas más salientes que se encuentran en estos opúsculos, los títulos y privilegios marianos que cita, devociones marianas que recomienda, etc.

En la explicación al *cuadro de María Medianera* se nos habla de María «Medianera Universal», «Corredentora y Cosantificadora» (pág. 15), de la vida mariana, cuyo feliz coronamiento es la vida de unión con Jesús, etc. «Ven, Jesús, que vives en María», tal es la súplica del alma mariana que ansía la transformación en Cristo, pero siempre a través de su Madre. Las ideas expresadas en este cuadro y en su explicación responden a un momento de la vida mística de su autora, al estadio de la Contemplación mixta, cuando la vida mariana fué el medio dispuesto para conseguir la participación y transformación en Cristo [124].

En los *fragmentos marianos de las cartas de la M. Sorazu al P. Nazario Pérez* se nos habla repetidas veces y con entusiasmo del Beato (hoy Santo) Grignion de Montfort, a la vez que del «sentimiento mariano que, como nota musical resuena en el fondo de mi ser con fuerza creciente» (p. 22). Hay un pasaje notable en el que se desarrolla la idea de que Dios ama tanto a la Virgen que se ha despojado en cierto modo de su fuerza má-

124. Cf. supra, p. 34.

gica, fascinadora, etc., para revestir de ella a la Señora, y cita casos de su vida en que ha palpado esto [125]. Reconoce que ella siempre ha sido fiel a la práctica de la vida mariana (p. 25). Dicha fidelidad la considera como «un don de Dios, el que más estimo y agradezco a mi Dios querido» (p. 26). La Virgen siempre dice «Dios» y Dios siempre dice «María». En la última carta habla de los impulsos vehementes que siente de trabajar por la gloria de la Santísima Virgen, «la extensión de su reinado y por su medio el reinado de Jesucristo» (p. 30), y vuelve a referirse al Beato Montfort y a su Esclavitud Mariana.

Tratado «A Jesús por María...».—Hay en él numerosas alusiones y referencias a la vida mariana o «sólida devoción a la Santísima Virgen». Hablando, por ejemplo, de que el Verbo Encarnado nos invita a incorporarnos a El para que seamos divinizados y enriquecidos con sus dones, dice así:

> «Respondamos a su llamamiento aceptando las condiciones requeridas, de las cuales la primera es la sólida devoción a la Santísima Virgen, o sea, la práctica de la vida mariana. Adhirámonos a María, y procuremos vivir de su vida informada en la de Jesucristo. Establezcámonos en su seno santificado con la presencia del divino Verbo que en ella habita, y con María y como María, con asombro y entusiasmo crecientes, contemplemos a su divino Hijo y nuestro Dios Humanado en las diversas fases de su doble naturaleza, imitando sus virtudes. Tributémosle adoraciones y alabanzas perpetuas; ofrendémosle nuestro ser y operaciones avalorados con los de su santa Madre, y como ésta participemos sus sentimientos, gustemos con viveza sus divinos misterios, y gocemos los soberanos efectos de la unión hipostática que el mismo divino Verbo extiende a nosotros con los infinitos tesoros de su Divinidad, que pusiera a nuestra disposición en el día de la Encarnación, cuando se unió a nuestra naturaleza para formar parte de la familia humana. Como la Virgen, fuímos creados, no sólo para contemplar a Jesús y gozar los frutos de la Encarnación y Redención, sino que también para su Alcázar y morada perpetua» [126].

125. *Op. Mar.*, pp. 23-24; cf. VILLASANTE, *o. c.*, vol. II, Ap. Doc. n. 279. Creemos ocioso extendernos sobre la necesidad de interpretar rectamente estas y otras frases semejantes. La misma M. Angeles nos advierte en el lugar cuestionado: «No porque Dios nuestro Señor sea menos poderoso que la Virgen, ni porque tenga menos atractivos (lejos de mí creer semejante absurdo), sino porque ha confiado a la Señora el ejercicio de su virtud subyugadora...» Vale también aquí lo que el P. Terrien advierte a propósito de otras expresiones parecidas y familiares a la Tradición, tal por ejemplo aquella según la cual Dios ha cedido a la Virgen el ejercicio del atributo de su misericordia, cosa que no ha de entenderse en el sentido de que Dios haya hecho abdicación de un atributo suyo ni ha de pensarse que Dios deje de ser él mismo misericordioso porque haya deputado a María especialmente para las funciones de misericordia. (Véase *La Madre de Dios y Madre de los Hombres*; segunda parte, libro VII, capítulo I; t. III, pp. 315 ss.).

126 *Op. Mar.*, p. 35.

Y describe a continuación, en un texto que ya conocemos, en qué consista esta vida mariana [127]. Poco más adelante vuelve a hablar otra vez de la «identificación con la Virgen», con sus «sentimientos, aspiraciones y santísima vida» (p. 43). Dios constituyó a la Virgen «tesoro de sus riquezas y la proclamó Medianera universal de todas las gracias que comunica a las criaturas, Reina de cielos y tierra y Corredentora del género humano» (p. 51). El extraordinario mérito y divina excelencia de la Virgen estriba en su identificación con Jesucristo:

> «Luego, nos revela la Iglesia el secreto del extraordinario mérito y divina excelencia de la Señora, que es su identificación con Jesucristo, el estar edificada y firmemente arraigada o cimentada sobre la peña viva, que es su divino Hijo. Adhirámonos a Jesús y funde nuestro edificio espiritual sobre esta peña viva repitiendo su divina historia, y seremos, como la Virgen, Casa de Dios y Puerta del Cielo, amables al Padre celestial que nos prodigará su amor y protección divina como a hijos muy amados, fieles copias de su Unigénito, respetables para los moradores del cielo y de la tierra, y terribles para el infierno» [128].

En la p. 54 vuelve a hablar de la vida mariana como medio de alcanzar la unión divina y alude a la experiencia cotidiana que confirma esta doctrina [129]. En la p. 58 cita la «omnipotencia suplicante» de María. Termina el opúsculo afirmando que en la vida de la Virgen, como en la de Jesús, hay dos facetas o aspectos: glorioso uno, doloroso o de Pasión el otro (p. 61).

Meditaciones sobre el misterio de la Encarnación.—Al describir la escena de la Anunciación del ángel a María, a propósito de la pregunta de la Virgen: «*Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*», se complace la M. Angeles en subrayar que la Virgen «prefiere la virtud a los dones», es decir, la virginidad al aspecto honorífico de cuanto se le anuncia, y por eso no se abalanza a «recoger el privilegio de la divina Maternidad y la diadema de Reina» hasta saber que su virginidad, prometida con voto, no sufrirá detrimento (p. 66-67). En las palabras con que el ángel le reveló el secreto de la Concepción divina, lee María «la doble vida de honor y de ignominia, de gozo y pena que le espera después de su exaltación» (p. 67).—El resto de estas preciosas, elevadas y originales Meditaciones encierra pocas cosas relativas a la Virgen, porque el centro de atención de la mística contemplante se desplaza al divino Niño encarnado en el seno de María, cuyos primeros actos al venir a la existencia y

127. *Op. Mar.*, p. 36.
128. *Op. Mar.*, p. 52.
129. Pasaje citado anteriormente. Cf. supra, p. 46.

ofrecerse como víctima por los hombres, y su doble vida de pasión y de gloria simultáneas (vividas ya en el seno de su Madre) describe maravillosamente. La M. Angeles es una enamorada del Verbo Encarnado, de sus misterios, etc., como ya repetidas veces venimos diciendo [130]. Véase, en prueba de ello, esta efusión que a su corazón arranca la contemplación de este divino misterio:

> «¡Oh! ¡cuánto daría por salvar el imposible de mi tardía existencia, para presenciar el cumplimiento del inefable misterio de la Encarnación! ¡Cuánto hubiese gozado mi alma pecadora, pero amante del divino Verbo, hasta la pasión divina, si concedido me fuera venir a la vida en el momento y lugar que se efectuó la Encarnación, y escondida entre los pliegues del vestido dorado de la Reina y Madre de mi corazón, presenciar el desposorio del Verbo de Dios con la naturaleza humana! ¡Con qué entusiasmo hubiese contribuído, con mis homenajes, al esplendor de la fiesta, y completado el nuevo cántico que los ángeles produjeron en alabanza de mi Dios Humanado! Mas, ¿por qué anhelar una dicha que Dios no estimó conveniente concederme, desatendiendo otros favores, mayores quizá, que quiere prodigarme?» [131].

La Ovejita de María Inmaculada.—Como más arriba se dijo, en este opúsculo se describe todo el proceso de la vida espiritual de un alma religiosa que se confía a la tutela y magisterio de María, desde su conversión, ingreso en el claustro, etc. María la guía, apacienta, la salva en los peligros, la conduce a Jesús y la eleva a los más altos grados de unión divina. En la intención de su autora este opúsculo quiere ser una tácita invitación o reclamo hecho a las religiosas de clausura para que se confíen a la tutela de la Virgen y se entreguen a la práctica de la vida mariana, como medio el más seguro y eficaz para entrar en el reino de la santidad.

Las virtudes de María, que esta celestial Pastora propone a la imitación de su ovejita, no son otra cosa que las perfecciones de Jesús, que María se asimiló (p. 117). Vuelve a llamar a ésta «omnipotencia suplicante» (p. 137, 167), «Medianera Universal de todas las gracias en el cielo y en la tierra» (p. 138), «Reina de la Creación» (p. 167).—Reproducimos solamente el parrafito final, que encierra la moraleja o lección práctica del opúsculo, la invitación a que sigamos el ejemplo de la fiel ovejita de María, cuya historia se ha descrito:

> «Imitemos la cordial devoción que profesó a María durante su estancia en la tierra, su inviolable fidelidad a la práctica de la vida mariana, y como ella nos veremos un día establecidas en la Virgen gloriosa, en la Reina del cielo, junto al *Arbol de la vida*

130. Cf. Villasante, *Doctrina Espiritual...*; *Verdad y Vida* (1951), 447-495.
131. *Op. Mar.*, p. 88.

=[Jesús], envueltas en las corrientes gloriosas que fluyen de El, y merced a las inefables comunicaciones de este *Río de vida* = [el Espíritu Santo], asociadas a la Unión Hipostática; abismadas en el seno de la Trinidad y anegadas en su gloria y beatitud divinas. Amén. Así sea» [132].

Mensajes de la Reina del cielo.—En estos Mensajes se leen los siguientes conceptos, puestos por la M. Angeles en boca de la Reina del cielo y tan apropiados para expresar la Mediación de María:

«Me pertenecen todas las almas, las justas y las pecadoras; éstas, como objeto preferente de la divina Misericordia cuyos oficios comparto; aquéllas, como patrimonio que me legó mi Hijo en el día de la Redención. Ninguno se considere fuera de mis dominios, excluído de mi amorosa invitación, por malvado que sea o lo fué en su vida pasada, si pertenece al tiempo. Venid, pues, a mí todos los que estáis trabajados por violentas pasiones y cargados de pecados, imperdonables en vuestro concepto. y Yo os aliviaré; pero venid dispuestos para seguir mis indicaciones, o a falta de esta disposición —condición requerida para merecer la gracia que demando para mis hijos pecadores— con el deseo de adquirirla, acompañado de la plegaria».

«Dios que me constituyó Medianera universal, depositó en mi corazón tesoros inmensos de clemencia y ternura hacia los pobrecitos pecadores, para facilitarme el feliz éxito de mi misión corredentora» [133].

Recomienda la práctica del santo Rosario, pero informado en el espíritu de la santa Esclavitud:

«El Rosario, identificado con la santa esclavitud, es la llave general del depósito mariano que entregó mi Hijo a su Iglesia» [134].

La excelencia del Rosario estriba en que esta devoción nos hace asimilar la vida de María, la cual, a su vez, está fundida en la de Jesús; dicho con otras palabras, el Rosario nos da la comunicación de los misterios que lo constituyen (p. 184). La vida de María anterior a la Encarnación del Verbo en su seno, estuvo ya totalmente orientada hacia el Redentor futuro:

«Merced a estas comunicaciones, ya en el seno materno, en el momento que comencé a existir y usar de mis facultades, consagré mi vida al amor del Verbo eterno que se preparaba para descender al mundo, y a la gloria del Padre, que por su infinita cari-

132. *Op. Mar.*, p. 170.
133. *Op. Mar.*, p. 180.
134. *Op. Mar.*, p. 183.

dad se dignó prometernos este favor soberano. Me fijé toda en el Mesías para estudiarlo en el doble libro que el Divino Espíritu me presentaba en sí mismo y en la Santa Escritura, y regular mi vida por las virtudes que de El predicaba. Sentía entusiasmo y estimación inmensa hacia la promesa salvadora, y anhelaba con ardor su cumplimiento por la gloria de mi Dios, por los bienes que reportaría a la humanidad, y por las relaciones que me unirían al Verbo eterno como miembro de la naturaleza humana, relaciones de orden elevadísimo, aunque comunes a los hijos de Adán que aceptan la gracia.

Como ves, desde los primeros albores de mi existencia viví la vida del Espíritu Santo, la misma que inspiró Este en Jesús y hoy se llama cristiana por haberla asimilado mi Hijo y avalorado con sus méritos, con su fidelidad absoluta a la acción del mismo Espíritu divino que dirigió sus operaciones» [135].

Si esto ocurría antes de que Jesús se encarnara en su seno, cuánto más después:

«Si mi vida anterior a la Encarnación fué un bosquejo de la vida de Jesús, y era Este el centro de mi amor y operaciones, deduce las proporciones inmensas que tomó mi conformidad con el modelo divino después del cumplimiento del inefable Misterio, cuando me vi favorecida con las relaciones que establece la Divina Maternidad, además de las que me unen a El como miembro de la naturaleza humana, que estimaba digno coronamiento y sobreabundante premio de mis anhelos de perfección y unión con el eterno Hijo de Dios».

«Efectuado el inefable misterio, mi inteligencia se adhirió al pensamiento del Hijo que albergaba en mis entrañas, mi corazón al amor que lo abrasaba, mi voluntad a sus designios de divina glorificación y humana salvación, mi vida se perdió en la suya, como se pierde el Padre en la eterna Generación, el Padre y el Hijo en la Procesión, y el Espíritu Santo en su obra maestra, la Encarnación, por la perfecta difusión o comunicación absoluta de sus tesoros transferibles a la naturaleza humana sostenida por el Verbo. En adelante, fué Jesús mi único pensamiento, mi único amor, el alma de mi vida, la vida de mi alma. Toda mi perfección y mérito extraordinario consistió en la imitación de Cristo, en repetir sus operaciones y trasladar a mi alma sus virtudes.

Repetí su historia fielmente, los misterios que en ella se cumplieron desde la Encarnación hasta su triunfante Ascensión a los cielos; en esto se refundió mi vida, empleé mi inteligencia y todas mis energías. Mi fidelidad a la práctica de la imitación de Jesús, me reportó las riquezas que poseo en el orden de la gracia y de la gloria, la altísima participación que gozo de la vida de mi Hijo,

135. *Op. Mar.*, pp. 185-186.

mi santidad, mi gloria, mi verdadera grandeza. He aquí en qué sentido es el Rosario la expresión de mi vida» [136].

Y en definitiva en esta adhesión a Jesucristo consiste la santidad, esta es la espiritualidad que ha hecho a los Santos de todos los tiempos:

«Durante mi estancia en la tierra, fuí el Rosario viviente, y lo fueron conmigo los Apóstoles y primitivos cristianos, los cuales compartieron mi enjesusamiento. Por las asidua memoria de la vida de Jesús e imitación de sus virtudes, en los primeros tiempos del cristianismo contábanse los Santos por los hijos de la Iglesia» [137].

La verdadera devoción a la Madre de Dios tiene por coronamiento la trasformación en Cristo (p. 192). El Rosario comprende todas las devociones marianas, porque impone la necesidad de contemplar la vida y misterios de Jesús y de María y de practicar las virtudes que en ellos resplandecen (p. 193). El mal está en que muchos lo rezan por rutina y han hallado el modo de juntar el rezo del mismo con el espíritu del mundo. María contemplaba la vida del Niño divino encerrado en su seno, quería seguirle e imitarle; mas cuando le vió caminar hacia el Calvario y la Cruz, reconoció su debilidad para seguirle a la suprema inmolación de la naturaleza, y acudió a la plegaria, que también para nosotros es el medio de vencer las dificultades que la naturaleza, inclinada al placer y al descanso, nos pondrá en la imitación de Jesús (p. 198). Engaño miserable que padecen los que creen que aseguran su salvación con rezar el Rosario sin preocuparse de guardar las leyes de Dios (p. 206).

Explicación al grabado «Tanto amó Dios al mundo...» (p. 211).—Este grabado nos muestra a una monjita en actitud de esperar la visita del Verbo y del Espíritu Santo que, precedidos de la Virgen, se dirigen hacia ella, surcando los espacios, procedentes del Padre Eterno.

«La monjita, previa la práctica de la vida mariana y la asimilación de las virtudes de la Santísima Virgen —cuya visita y reinado precede al de Jesús—, recibe con amor y gratitud inmensa a la segunda y tercera Persona de la Trinidad».

Otro episodio representado en el mismo cuadro lleva por título las palabras del *Cantar*: *En ipse stat post parietem*: Jesús, oculto en el seno de María, llama a la monjita:

«Le requiere, pues, a la religiosa, para que se levante con premura del abatimiento en que yace y vaya donde El está, al seno

136. *Op. Mar.*, pp. 188, 189.
137. *Op. Mar.*, p. 190.

de María, y se establezca en la Señora; porque la conformidad con la Santísima Virgen es el medio dispuesto por la Providencia para adaptar a las almas para las comunicaciones divinas que quiere concederlas».

«Con la aprobación y bendición del Director, el alma secunda el divino llamamiento y se establece en la Santísima Virgen, practicando la vida *mariana* con la perfección que reclama el estado místico que se la impone. A medida que la monjita despliega su actividad en la imitación de la Santísima Virgen y se asimila sus virtudes, la Señora, como mística tórtola, intensifica su canto, sus arrullos suplicantes en la presencia del Hijo divino y arranca a su doble naturaleza los dones que anhela su solicitud maternal para alimentar a su hijita y enriquecerla inmensamente. Lo propio hace con la primera y tercera Persona de la Trinidad, en cuyos tesoros recoge las gracias más selectas» [138].

Siempre tropezamos con la misma economía: la vida mariana es el camino y el medio dispuesto por el que vienen a esta alma las gracias divinas. Lo mismo vuelve a repetir en la página siguiente:

«Se establece en el Inmaculado Corazón de María; su vida se pierde en la Señora y por su medio en Jesús».

Y otra vez:

«A partir de este momento, goza la regalada unión y ósculos divinos de su Dios Humanado en el interior de María, en el santuario de su Inmaculado Corazón que le sirve de celda y habitación. Dichosa ella que logró establecerse en ese cielo animado, paraíso de inenarrables delicias, y por su identificación con la Señora mereció la alta participación que goza, del mutuo y divino comercio establecido entre Jesús y María» [139].

En el cielo espera cantar eternamente «las misericordias de mi Dios y de mi dulce *Soberana*».

Comentarios al Cantar, cap. 4.—En este comentario se encuentra, como dijimos, la peregrina idea, tomada seguramente de la Vble. M. Agreda [140] de que la Virgen subió juntamente con Jesús al cielo el día de la Ascensión, si bien luego, queriendo ayudar a la naciente Iglesia, regresó nuevamente a la tierra (pp. 220, 222). Después de su regreso, el alma de la Virgen se alimenta en el monte de la Santa Humanidad de Cristo (página 226).

138. *Op. Mar.*, pp. 215-216.
139. *Op. Mar.*, p. 218.
140. Véase *Mística Ciudad...* II Parte, libro VI, cap. XXIX.

«Una vez en el mundo, María sigue paso a paso a su divino Hijo en la carrera de su vida mortal desde la Encarnación hasta la muerte de Cruz, reproduciendo en su alma sus virtudes y perfecciones, sus penas y también sus goces, y enseña a hacer lo mismo al Colegio Apostólico...» [141].

A propósito de la palabra «Amiga» con que el esposo alaba a la esposa, escribe:

«La llama Amiga, porque es su fiel compañera en todos y cada uno de los episodios de su vida mortal, que reproduce la Señora místicamente en su oración, y porque es su Coadjutora en la obra de la redención humana, de la fundación de la Iglesia y de la salvación de las almas».

La Virgen prepara a los Apóstoles para la venida del Espíritu Santo:

«Viendo que Dios se prepara para enviar al mundo su divino Espíritu, la Virgen se apresura a preparar los corazones de los Apóstoles y discípulos congregados en el cenáculo para recibirle».

Todos los Santos y Doctores de la Iglesia fueron devotos de la Virgen, cuya devoción les inspira el Espíritu Santo (p. 243).

Presintiendo la proximidad de su muerte, la escritora acude a María para que la prepare al trance supremo (p. 245); y añade:

«Madre mía, aquí tenéis a vuestra hija; Madre mía, aquí tenéis a vuestra hija; Madre mía, aquí tenéis a vuestra hija. En vos, Madre mía dulcísima, clementísima, piadosísima, he puesto toda mi seguridad y confianza, y jamás seré confundida» [142].

En el último Comentario se nos describe la creación de María Inmaculada como la obra más hermosa y llena de perfecciones que salió de las manos de Dios, después de la Santa Humanidad de Cristo. María poseyó, desde el primer momento de su existencia, uso de razón, ciencia altísima, etc. (p. 252). Va haciendo un análisis del alma humana, de sus potencias y pasiones según el esquema escolástico, para aplicar a la Virgen todas las perfecciones en cada una de dichas potencias. El gozo y complacencia por los privilegios y excelencias de la Virgen, le arranca la siguiente efusión:

«Virgen Inmaculada, Madre de Dios y Reina mía: os adoro, bendecidme; y en Vos y con Vos adoro a mi Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y le ruego me bendiga. Con todo mi corazón alabo

141. *Op. Mar.*, pp. 232-233.
142. *Op. Mar.*, pp. 246-247.

al Señor Dios Omnipotente que os creó, por los dones y privilegios, virtudes y bellezas de que dotó vuestra pura, santa y hermosa alma en el instante primero de vuestra Concepción Inmaculada. Gózome, Madre querida, en vuestra existencia, y me complazco en todos y cada uno de vuestros privilegios, como si fueran míos, en agradecimiento de cuyos privilegios pongo mi alma al servicio de Dios, que tanto os amó y favoreció, para que disponga de mí como le plazca. Y, pues tanto me complazco en vuestro bien, quered Vos el mío, Madre querida, y procuradlo para que llegue a ser como Vos, pura, perfecta, santa, bella y agraciada a los ojos de Dios» [143].

Quiere ser por siempre hija de María:

«Hasta el presente he sido vuestra hija fiel, afectiva, en adelante quiero serlo efectivamente. Sí, Madre mía, quiero ser vuestra hija *verdad,* hija engendrada de vuestro espíritu y alimentarme a los pechos de vuestra caridad y enseñanzas divinas. Quiero ser vuestro fiel retrato, copia exacta de vuestras virtudes, trasunto de vuestras perfecciones y reproducción de vuestra pureza, de vuestra bondad, de vuestra humildad, de vuestra gracia, santidad y belleza, y la expresión de vuestra voluntad en orden a la santificación de las almas, fruto de vuestras oraciones y producto de vuestros deseos.

Y para serlo, reitero la entrega y donación que os hice de mi ser entero, y ratifico mi perfecta consagración a vuestro amor y servicio, a vuestra imitación, con la firme resolución de perseverar en esta consagración, de inspirarme en Vos y obedeceros siempre y en todo. Ratificad Vos, Madre mía, vuestra promesa de conducirme a Dios por la imitación de vuestras virtudes, y no me abandonéis hasta verme colocada en el mismo Dios, en la gloria inefable de su visión beatífica» [144].

* * *

En suma, creemos que de todo cuanto llevamos dicho se desprende más que suficientemente que la M. Angeles vivió en sí misma primero y después propuso como doctrina general a las almas interiores la práctica de la vida mariana, la imitación de la Virgen, la vida bajo su inspiración y estrecha dependencia, como el camino más propio, natural, fácil y seguro para llegar a la unión divina.

Y si quisiéramos resumir brevísimamente las notas que más destacan en la doctrina y devoción mariana de la M. Angeles, diríamos que la idea de la Mediación universal de María es una de ellas. Asimismo se inculca mucho el pensamiento de que la santidad de la Virgen consistió en la imitación y asimilación de las virtudes de Jesús; cabalmente por esto es

143. *Op. Mar.*, p. 270.
144. *Op. Mar.*, p. 271.

María para nosotros el mejor camino para ir a Jesús. Asimismo, uno de los rasgos más simpáticos y conmovedores de su amor mariano es lo que ella llama el «*afecto de complacencia*», o sea, el gozarse de los privilegios y excelencias de la Señora.

Se habrá podido observar también que la devoción a la Virgen no es, en la M. Angeles, fin en sí, no termina en sí misma, sino que desemboca en Jesús. Es un medio para llevarnos a Jesús, Jesús es su fruto. Salta a la vista en toda la obra de la M. Sorazu la preocupación por inculcar la devoción a Cristo y a sus misterios, la adhesión a su Persona, etc. [145], tanto que resulta difícil decir cuál de los dos puntos —si la devoción a María o la devoción a Jesús— aparece más puesto de relieve, como objeto de más particulares recomendaciones. ¡De tal modo están en ella fundidos inseparablemente los dos amores! En realidad, los dos son altamente importantes a sus ojos, el primero como medio y el segundo como fin. En suma, y para terminar, la Virgen, Jesucristo y Dios: he aquí la escala, el itinerario de esta alma y la suma de sus amores.

TERCERA PARTE

FUENTES LITERARIAS QUE CONTRIBUYERON A ALIMENTAR LA DEVOCION MARIANA DE LA M. SORAZU

> «Nunca fuí aficionada a leer tratados de oración... En cambio, los libros que tratan de los misterios de nuestro Señor y de la Santísima Virgen me interesaron siempre mucho y ayudaron a santificarme. En ellos encontré la vida» (*Autobiografía*, libro I, cap. 5, p. 55-56).

Si quisiéramos ahora decir algo acerca de las fuentes literarias en que la sierva de Dios bebió o nutrió esta su extraordinaria devoción mariana, a la verdad a bien poca cosa se reduce cuanto podemos decir, a la enumeración de solas dos obras. Ni hemos de pensar que ellas fueran la fuente manantial que dió origen o nacimiento a su amor mariano. No; está claro que la devoción mariana fué en ella algo inmanente, innato y anterior a todo influjo literario. Los libros no vinieron sino a nutrir, dar cuerpo, desarrollo y forma a un germen que se hallaba depositado en su alma, tal vez desde el santo bautismo, como ella sospecha [146]. Y hecha esta salvedad, pasemos ya a hablar de los dos libros marianos que ella cita y que sin duda son los que más influjo ejercieron sobre su devoción mariana.

145. Cf. Villasante, *Doctrina Espiritual...*; *Verdad y Vida* (1951), pp. 447 ss.
146. *Autobiogr.*, p. 47.

«La Mística Ciudad», de la Vble. M. Agreda

El primero de dichos libros es la celebérrima obra de la Vble. M. Agreda, *Mística Ciudad de Dios*. Al ingresar Sor Angeles en la Orden Concepcionista, halló puesta en honor en su familia religiosa la obra de la Venerable escritora de la misma Orden, y así vino a aficionarse a ella. Nos dice, en efecto [147], que a los cuatro o cinco meses después de entrada en la purgación pasiva (o sea, a fines de 1893 o principios de 1894), debió de leerse en el refectorio el tomo primero de la *Mística Ciudad*; y en la página siguiente refiere cómo llevó a la celda esta obra

> «para leer los misterios de la Virgen detenidamente. Lo hice así, empezando por el capítulo que trata de las virtudes que practicó la Señora en su Inmaculada Concepción».

No se olvide que Sor Angeles se hallaba entonces sometida a la purgación, y al reflexionar sobre su propia vida con todas las sombras y deficiencias que la luz purgativa le mostraba con tanto relieve, y contrastarla con el ejemplar perfectísimo de la Virgen, lloraba y deploraba, por ejemplo, el no haber conocido y amado a Dios desde el primer instante de su ser, como lo había hecho la Virgen, etc.

> «En el espejo terso y limpísimo de la historia de la Virgen, tal como la describe la Venerable M. Agreda, vi una vez más mi propia bajeza, y conocí la malicia y gravedad de mis culpas, arrepentida lloré mi vida pasada, no solamente los pecados graves y veniales cometidos, si que también el no haber amado a Dios desde el primer momento de mi vida como la Santísima Virgen, el haber pasado el tiempo de la niñez entretenida en futilidades, en una palabra, todos los procederes contrarios a la altísima perfección de la Señora» [148].

En adelante, y por muchos años, fué éste el libro preferido de la sierva de Dios. En él aprendió a amar a la Virgen, a considerar y estimar las virtudes cristianas, tal como las veía practicadas en este modelo animado y concreto; a través de este libro, maravillosamente apropiado para criar y desarrollar su amor mariano, llegó a concebir una idea altísima de la Señora. En fin, este libro, que narra con todo pormenor y extensión la vida e historia de la Virgen, le sirvió a las mil maravillas para dar alimento a sus ansias de imitar a la Virgen, de constituirse en discípula suya y de practicar la vida espiritual bajo su magisterio. Y a la verdad, difícil sería hallar un libro más adecuado al efecto, pues la obra de la Venerable es enjundiosa como pocas, maciza de sólida doctrina ascética y

147. *Autobiogr.*, p. 81.
148. *Autobiogr.*, p. 84.

encierra verdaderos tesoros que siguen teniendo perenne actualidad. Ella ha hecho y continúa haciendo mucho bien en las almas. No estará de más decirlo, ahora que la mentalidad crítica nos hace mirar estas obras con cierta actitud desdeñosa, que a más de injusta, puede resultar simplista y miope. La M. Sorazu se acercó a este libro con espíritu sencillo, buscando en él el retrato fiel de su Maestra y Señora, que ella quería amar y reproducir en su vida, y ciertamente, quien se llega a esta obra con tal espíritu, no saldrá defraudado. Huelga, pues, decir que la M. Angeles no leía este libro ni ningún otro con espíritu de crítica o por mera curiosidad. Ella misma nos lo dice:

«Leer por curiosidad los libros santos no lo hice nunca» [149].

Por lo demás, determinar la cuantía del influjo de la M. Agreda sobre la M. Sorazu no es tarea fácil. Las obras de la mística vascongada no revelan dependencia literaria directa de las de la M. Agreda. Hay sí algunas ideas que sin duda provienen del libro de la Venerable, como aquella noticia de que la Virgen subió al cielo en la Ascensión juntamente con su Hijo, si bien luego volvió a la tierra para que se plantase la Iglesia con su asistencia y magisterio; igualmente los datos sobre la ciencia y dones que tuvo la Virgen en el primer instante de su Concepción pudo también saberlos por dicha fuente, y así otras cosas; pero es claro que esto no basta para que pueda hablarse de una dependencia propiamente dicha. El estudiar el influjo de la M. Agreda sobre la M. Sorazu es un problema largo y difícil, que no vamos a abordar aquí y que tal vez sea objeto de un trabajo ulterior.

La «Vida Mariana», del P. Nazario Pérez, S. J.

El otro libro mariano, del que hallamos mención expresa en la correspondencia de la sierva de Dios con el P. Nazario Pérez, S. J., es la obrita de éste intitulada *Vida Mariana* [150]. En efecto, en la primera carta que la M. Angeles dirigió al santo jesuíta en octubre de 1919, se lee:

> «El año 1913 ó 14 —no lo recuerdo bien—, un Sacerdote de María Reina de los Corazones, regaló a esta Comunidad la *Vida Mariana* que escribió V. R., libro que responde perfectamente a nuestra vocación, cuyas enseñanzas practicábamos ya todas las religiosas de esta santa Casa; tanto, que creyeron varias que era la historia de nuestras relaciones marianas escrita por servidora. Nunca hasta entonces habíamos oído hablar de la vida de unión

149. *Autobiogr.*, p. 56.
150. P. Nazario Pérez, S. J., *Vida Mariana*. Exposición y práctica de la perfecta consagración a la Santísima Virgen; séptima edición, Santander, 1951.

> con nuestra Inmaculada Madre, ni conocíamos al Beato Grignion; así que nos consolamos mucho todas, y servidora tributó humildes y fervientes gracias a Nuestro Señor y a Nuestra Madre Purísima por el singularísimo don de la devoción sólida y revelación del secreto de María que se dignaron concederme el año 1892, pocos días después de mi profesión, sin intervención de humano consejo, y por los incalculables bienes que me ha reportado dicha merced, que estimé siempre el mayor de los dones y principio de todas las gracias que me ha prodigado la Divina Misericordia, a pesar de mi profunda miseria» [151].

Dedúcese de aquí que Sor Angeles halló en el libro del P. Nazario sistemáticamente expuesta y explícitamente justificada esta vida de unión con María que ella venía practicando desde la fecha que ya conocemos —8 de octubre 1892—, fecha de su perfecta consagración a la Virgen en calidad de hija, discípula y sierva, según dijimos en su lugar [152]. La idea de hacer aquella consagración no se debió a intervención de humano consejo, y desde entonces Sor Angeles fué siempre fiel y constante en su adhesión a María y tuvo conciencia de ser éste el mayor de los bienes hechos por Dios a su alma. Por lo mismo hubo de ser singular motivo de gozo y consuelo para ella el toparse ahora con un libro que en forma metódica y razonada exponía lo mismo que ella substancialmente practicaba y vivía, y verlo además autorizado todo con la autoridad del Beato (hoy Santo) Luis María Grignion de Montfort. La M. Angeles confiesa no haber oído hablar del dicho Beato, de la esclavitud mariana, del secreto de María, etcétera, hasta que conoció el libro del P. Pérez. Las referencias que en los *Opúsculos Marianos* se encuentran acerca de estos temas, está claro, pues, que son debidos a noticias y conocimientos sobre el particular que la M. Angeles sacara del libro del P. Nazario.

En carta de fecha 15-VI-1920 la M. Angeles felicita al P. Nazario por la nueva edición de *Vida Mariana* y refiriéndose a este libro dice textualmente:

> «Libro utilísimo, nos gusta o aprovecha más que otra clase de tratados de mística».

Este libro fué la causa y el origen del afecto de la M. Angeles hacia el P. Pérez: «Le cobré afecto a V. R. porque enseña a amar a la Virgen», dice ella en su primera carta al santo jesuíta [153]. Por aquella fecha —octubre de 1919— el dominico P. Alfonso Vega, que entonces dirigía a la Madre Angeles, habló a ésta de la conveniencia de que se publicasen el

151. Véase P. Camilo M.ª Abad, S. J., *El P. Nazario Pérez, S. J., y los escritos de la M. Angeles Sorazu*; *Sal Terrae* (1952), 677.
152. Cf. supra, p. 6.
153. Camilo M.ª Abad, *art. cit.*, p. 677.

tratado *La Vida Espiritual* y el opúsculo *La Ovejita de María Inmaculada*, que recientemente había compuesto nuestra autora por orden del mismo Padre dominico. Al efecto le propuso el Padre que mandara dichos escritos a los PP. Franciscanos de Santiago o a alguna otra casa de la Orden Franciscana; pero la M. Sorazu se mantuvo firme en que era voluntad del cielo que se enviasen al jesuíta P. Nazario Pérez [154]. Y explicando esta su actitud en una segunda carta de fecha 28 de octubre de 1919 escribe la M. Angeles al P. Nazario:

> «Yo amo mucho a los Padres de la Orden y les estoy muy obligada; pero ante la voluntad de Nuestro Señor que soberanamente se me impone, no hay afecto o inclinación natural que valga; aparte de que debo a Nuestro Señor la gracia de amar a todas las Ordenes Religiosas y de mirar como familia a todas las almas que le pertenecen, estimando más a aquellas que le procuran mayor gloria y honra a la Santísima Virgen» [155].

Pero a todo esto veamos lo que más interesa, a saber, cuál fué, según la M. Angeles, la causa por la que el cielo quiso que el P. Nazario, y no otro, viniese a ser el depositario de sus escritos. He aquí la razón que ella misma aduce: si entrega los escritos a otra persona «los publicaría bajo otro aspecto» [156], es decir, desenfocados de su verdadera luz, y así se frustrarían los designios de Dios en ellos. Ahora bien, ¿cuál era este *aspecto*, esencial para la recta inteligencia y cabal interpretación de estos escritos? No hay ninguna duda de que dicho *aspecto* hemos de buscarlo en la orientación mariana, tan decisiva en la vida y doctrina de la M. Angeles y tan recomendada y propagada por el P. Nazario. Con razón escribe el P. Camilo M.ª Abad, S. J., a este respecto:

> «esos escritos —los de la M. Angeles— tienen una orientación mariana; y no mariana como quiera, sino en el sentido de la «perfecta consagración» enseñada por San Luis Grignion de Montfort, que es también el sentido mariano del P. Nazario» [157].

Nadie, pues, más a propósito que el santo y fervoroso apóstol de la esclavitud mariana y de la perfecta consagración a la Santísima Virgen para dar a conocer al mundo los escritos de la M. Angeles con su verdadero y auténtico sentido.

En resumen, por todos los caminos venimos al mismo término, todos los datos confluyen a afirmar la misma conclusión, a saber, que el puesto o lugar que corresponde a la Santísima Virgen en la vida espiritual e ideario de la M. Sorazu no sólo no es algo secundario o accidental, algo

154. Cf. Camilo M.ª Abad, *art. cit.*, p. 680.
155. Camilo M.ª Abad, *art. cit.*, p. 680.
156. Camilo M.ª Abad, *art. cit.*, p. 679.
157. Camilo M.ª Abad, *art. cit.*, p. 683.

de poco más o menos, sino que por el contrario la vida mariana constituye el punto clave, el ángulo desde el cual todo se ilumina y pone en su verdadera luz; en una palabra, la faceta más característica, más importante y sobresaliente de la vida y espiritualidad de nuestra sierva de Dios.

CONCLUSION

«Otro día, estando en el mismo patio —frecuentaba mucho porque era tornera—, Dios nuestro Señor me reveló la pobreza de virtudes o falta de jugo divino que padecía la inmensa mayoría de las almas, que constituyen el vulgo devoto secular y regular, y que quería remediar en parte su necesidad por mi medio», ha escrito Sor Angeles en su *Autobiografía* [158].

Y el capuchino francés P. Willibrord, al descubrir el inmenso tesoro que para la espiritualidad cristiana y franciscana representan los escritos de esta alma incomparable, no ha podido menos de exclamar: «Quelle joie de voir l'Eglise et l'école franciscaine s'enrichir d'une experience aussi belle et aussi authentique» [159].

A la verdad, no puede haber gozo más puro para un alma amante de la Iglesia que el de ver florecer en su seno estas flores de santidad y ejemplares de la más alta mística cristiana, testimonio fehaciente de la perenne fecundidad espiritual y carismática de la mística Esposa de Jesucristo. Huelga asimismo decir que nada puede ayudarnos tanto a elevar nuestro propio espíritu y a mejorarnos moralmente como el contacto con estas almas superiores, divinizadas por la gracia de Jesús e introducidas en el reino de la santidad por el camino real de la devoción a su santísima Madre.

Pero lo que aquí más nos interesa subrayar es que la M. Sorazu constituye la más espléndida confirmación de la doctrina de la Maternidad y Mediación universal de María. No tanto por las afirmaciones explícitas que sobre el particular se encuentran en sus escritos cuanto por lo que muda pero elocuentemente se desprende con ineludible evidencia de la lección de su vida y del caso de su santidad. La Virgen lo fué todo para esta alma. Ella la introdujo en el reino de la santidad y la elevó a los más altos grados de unión divina. Y esta economía —de ir a Jesús por María— la considera y propone la M. Angeles como general y valedera para todos, como la recomendación más valiosa y apremiante que ella quiere hacer a las almas e incluso como el camino que mejor responde a la más genuina y auténtica espiritualidad cristiana.

El Centenario del dogma inmaculista nos depara la más bella coyuntura para evocar una figura y una espiritualidad que, como hemos visto, no es otra cosa que un auténtico fruto de santidad de la Virgen Inmaculada.

159. *Études Franciscaines*, Nouvelle Série núm. 9, t. III, Décembre, 1952, páginas 222-223.

LA PINTURA DE LA INMACULADA EN SEVILLA

(Primera mitad del s. XVII)

por el

P. FERNANDO DE HORNEDO, S. I.

Con las postrimerías del s. XVI terminaba en España un arte oficial. Aquel arte español del renacimiento, de cuño italiano, trabajado en ocasiones por artífices italianos, era un arte impopular; arte propio de los grandes señores, del propio Monarca Felipe II en su retiro escurialense. El pueblo necesitaba otra cosa. Pues bien, precisamente con la llegada del nuevo siglo, sacudida España por los desastres políticos, el arte todo experimentaba un verdadero renacimiento. La reforma en la plástica y arquitectura, abandonados los preceptos romanistas, no resultaba menos definida que en la literatura, aunque el proceso en ambas corrientes evolucionaba con paso lento.

En Andalucía, especialmente en Sevilla, el arte religioso puede decirse que llenaba todas las actividades artísticas del momento. La denominación de arte religioso para el arte francés del s. XIII o el flamenco del XV, puede igualmente predicarse del arte español del s. XVII. Ni siquiera el breve renacimiento español, se produjo en asuntos de paganismo, fuera de escasísimos ejemplos.

En la primera mitad del s. XVII, época que ocupa el asunto del presente estudio, el pueblo andaluz, era quien propugnaba el nuevo arte religioso; el sentido popular aprobaba con su adhesión fervorosa el desarrollo del arte en sus representaciones plásticas y arquitectónicas. Sevilla en el siglo XVII construía una gran mayoría de sus templos y conventos, y reconstruía los levantados en la reconquista.

El templo sevillano de entonces, encerraba el sentido de «aula Dei», palacio de Dios. Bajo las ordenadas proporciones de fachadas, entre los paños de ladrillo y restos mudéjares en las torres, se llegaba a un espacio de aúreas proporciones, cubierto por complicadas labores de carpintería morisca. Desde dentro, aquel espacio se transfundía en recinto celestial, al reflejo polícromo de rojos, azules y oros de sus techumbres. Aquel era un arte auténticamente español, y sólo español, por morisco y por andaluz. En la vertiente opuesta quedaban los abovedamientos con plementería geometrizada, y los cañones con lunetos de sabor internacional. Todavía contribuían al jubiloso conjunto —verdadero espacio vital—, los cocidos azulejos sevillanos, con reflejos de metal y las caprichosas yeserías que mueven con sus juegos la lisura de los anchos paramentos.

Si el templo de entonces era eco del sentimiento popular, en el templo, era la imagen, el cuadro, quien debía entrañar el mismo aliento religioso. El misterio predilecto del pueblo sevillano por aquellos años, se centraba alrededor del privilegio de Nuestra Señora: su Inmaculada Concepción. En Sevilla, cerca de cuarenta templos, entre parroquias, conventos y Colegios, veneraban alguna imagen de la Inmaculada, y casi todos ellos encerraban alguna pintura del misterio. En estos cuadros, todos de escuela sevillana, alternaban nombres tan distinguidos como los de Herrera el Viejo, Roelas, Francisco Pacheco y Zurbarán, por no existir aún los conocidos pintores de la Inmaculada, Murillo y Valdés Leal [1].

Los lienzos e imágenes de frías maneras italianas, tan usadas en el renacimiento, no podían expresar el entusiasta empeño de aquel pueblo por defender los grandes privilegios de su Señora. Pintores tan renacientes como Pacheco, que, por su longevidad, florecían aún bien entrado el siglo XVII, hubieron de virar hacia el naturalismo en sus más felices pinturas concepcionistas.

No es sin embargo el cuadro el más claro reflejo del sentimiento religioso del pueblo; la masa necesita una imagen de bulto que recoja sus peticiones y reciba sus exvotos. Y la ansiada imagen de la Concepción, policromada y estofada, surgió. Pablo de Rojas, que trabajaba en Granada, con taller propio, a fines del s. XVI y primeros años del XVII, dió felizmente con el modelo de imagen: una Virgen sin el Niño, con las manos juntas, recogida la mirada en la contemplación del misterio, con la luna bajo sus pies; en una palabra, la imagen que respondía al pensamiento de la pintura, trasunto fiel del texto del Apocalipsis. Pero no fué Pablo de Rojas, sino el iniciador del nuevo modelo; la imagen, figura de gran reposo y ternura al mismo tiempo, iba a llegar, en manos de Martínez Montañés, su discípulo, a una perfección casi inigualada. Montañés, con su taller, había de absorber toda la imaginería concepcionista de Sevilla por aquellos fecundos años. El pueblo con su gracejo andaluz, bautizó una de las más populares tallas del maestro, con el nombre de «la cieguecita», por la modestia de su mirada. Todavía la representación plástica del misterio, supo inspirar otra versión del tema, en el arte escultórico de Alonso Cano. El maestro de la escuela granadina, refundió su talento artístico en una delicadísima figura de candor insuperable y contenido barroquismo.

El verdadero arte religioso, brota como una exigencia de la fe. Tan

1. *Glorias sevillanas*: noticia histórica de la devoción y culto que la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción de la Virgen María desde los tiempos de la antigüedad hasta la presente época; por el presbítero D. Manuel Serrano Ortega.—Sevilla, 1893.

Don Manuel Serrano, recoge en un grueso volumen todas las actividades y triunfos que pudo apuntarse el pueblo sevillano, en la defensa de la definición dogmática del misterio, así como las manifestaciones de fervor en el culto a la Inmaculada. Entre las noticias referentes a las imágenes de la Concepción, veneradas en los templos sevillanos, recojo el presente dato.

ardiente era por entonces el fervor mariano de aquel pueblo, por la defensa de la Inmaculada Concepción, que no hace inverosímil la más fecunda producción artístico-religiosa. Grande fué el influjo de aquel pueblo en el movimiento concepcionista de la península. La Universidad de Valencia, siguiendo el ejemplo de París, establecía en 1530 el voto de defender el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen, que habían de prestar los doctores de sus claustros. Pero desde entonces, es preciso bajar hasta el año 1616 y siguientes, para encontrar ejemplos semejantes. En 1617, año en que se dió el Decreto pontificio de Paulo V, la Universidad de Granada hacía el voto de defender el misterio. Siguiéronla de cerca las Universidades de Santiago, Zaragoza, Toledo y la de Barcelona. El año siguiente, 1618, lo realizaba la de Salamanca. Muchas ciudades españolas, con sus cabildos, prestaron el juramento entre los años de 1615 y 1617.

¿Qué sucedía por entonces en el pueblo sevillano? Había sonado la hora de Dios. Por setiembre de 1613, en las fiestas de la Natividad de Nuestra Señora, «un religioso de cierta religión», dice discretamente don Manuel Serrano, se atrevió a propalar desde el púlpito la opinión rigurosa. Según los defensores de ella, la Virgen quedaba incluída en el decreto general del primer pecado. No pudo haberse pensado mejor revulsivo a favor de la causa, ya entonces llamada «sentencia pía». Como un solo hombre se levantó el pueblo todo, escandalizado con las palabras del predicador. «Cada uno —dice un cronista coetáneo de testigos presenciales—, hacía propia la ofensa inferida a la Pureza de María». Hermandades [2]. cofradías y Colegios tomaron como causa propia, el desagraviar tamaño atrevimiento. El año 1615 no tuvo rival en ruidosas procesiones de desagravio; las coplas de Miguel Cid, resonaban con su música, por todos los rincones de Sevilla. Pero era necesario hacerse oír en Roma, y desde allí activar la publicación del ansiado Breve pontificio. Apoyados por el arzobispo hispalense, D. Pedro de Castro, son enviados a la Corte de Felipe III, el arcediano de Carmona, D. Mateo Vázquez de Leca y el licenciado D. Bernardo de Toro. Aprobados por el Consejo de Castilla, llegan a Roma. En la segunda sesión romana, presidida por el mismo Pontífice, se decretó sentencia favorable. Por ella se ordenaba que nadie se atreviese a afirmar en sermones, lecciones, conclusiones, o en cualquiera otro acto público, que la Virgen María había sido concebida con la mancha del pecado de origen.

El júbilo con que el pueblo sevillano acogió la llegada del correo portador de la buena nueva, no tuvo límites; era el 9 de octubre de 1617. Aquella misma noche se organizaron manifestaciones populares, cruzándose los

2. D. Manuel Serrano, o. c., pág. 242.—Resumo algunos datos referentes a las gestiones en favor de la causa, cerca del rey de España y del mismo Romano Pontífice, en Roma, ejercidas en grandísima parte por sevillanos.

parabienes entre los manifestantes; se iluminaron los edificios y se echaron a vuelo las campanas de la Giralda a las doce de la noche.

Poco después, en 1621, moría Paulo V. Pues bien, ni la muerte del Pontífice, ni la de Felipe III acaecida aquel mismo año enfriaron los ánimos de los defensores del misterio. Don Felipe IV, heredaba con el trono el fervor concepcionista. Había hecho «voto de defenderlo y promesa de procurar con S. S. por todos los medios posibles, lo declarase de Fe, y que, si para ello conviniese ir descalzo a Roma, lo haría».

Gregorio XV, que sucedía en la cátedra pontificia a Paulo V, confirmaba y aclaraba, por Decreto de 1622, el decreto de su predecesor. Accediendo a la propuesta de los Cardenales reunidos en sesión solemne, disponía que nadie osase afirmar de palabra ni por escrito, pública ni privadamente, bajo pena y censura gravísima, nada contrario a la Concepción de Ntra. Sra. la Santísima Virgen María, y prohibía que en los Oficios divinos se usase la voz «Santificación» en subrogación de la palabra «Concepción». Eficazmente intervinieron en el negocio el Rey y el pueblo sevillano. Aunque el fruto de tantos años de esfuerzo, no tuvo inmediatamente el fin deseado, preparaba aquel decreto de Alejandro VII, que, por Bula de 8 de diciembre de 1661, puede decirse zanjaba la cuestión definitivamente. Por la Bula «Sollicitudo omnium Ecclesiarum», se preceptuaba el culto de la Virgen en este misterio perpetuamente, prohibiendo con penas graves poner en duda la creencia piadosa.

No voy a estudiar aquí, la antigüedad de las representaciones simbólicas de la Inmaculada Concepción de la Virgen: el abrazo de S. Joaquín y Sta. Ana en la Puerta Dorada, la Virgen que brota como un lirio, sobre las ramas del árbol de Jesé, o la composición de la Virgen y Santa Ana [3]. Voy a partir ya de la representación más común en el s. XVI: la mujer del Apocalipsis rodeada por los emblemas de la letanía lauretana. En 1505, Thilman Kerver publicaba en París, el grabado de un Libro de Horas de la Virgen a uso de Roma. El grabado efigia la figura de la Virgen, casi una niña, con el cabello suelto extendido sobre la espalda, y, rodeando graciosamente todo el espacio libre, los símbolos marianos, acompañados de sus correspondientes cartelas. Pues bien, este grabado, es —según Maxe

3. En el oratorio de los Reyes Católicos (Alcázar de Sevilla), la reina Isabel, gran devota de la Concepción, veneraba un retablo en azulejo italiano, firmado por Nicolo Pissano en 1504. Alrededor del motivo central —La Visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel—, se representan las ramas y personajes del árbol de Jesé, brotando de la figura durmiente del patriarca.—Al descubrir la alegoría concepcionista, el insigne devoto del misterio, P. Miguel Moga, jesuíta; exclama: «Deo gratias et Virgini Inmaculatae», al encontrar la representación de la Inmaculada «brotando pura y sin mancha del árbol viciado de Jesé».—Efectivamente, las flores que rematan las dos ramas del árbol, no llegan a juntarse, dejando intacta la figura de la Virgen, que parece salir de la media luna.

Werly— [4], el más antiguo en el que aparecen ya los emblemas de la letanía. En España, Valencia que había sido la primera en prestar el juramento de defensa, por su Universidad, parece también que fué la primera en la representación del Misterio en la forma que venimos reseñando. Existía en Valencia un grabadito que encabezaba un libro de Gozos a la Concepción, en lengua valenciana; por el que se cantaban las alabanzas a María, en el convento de aquella ciudad, titulado «La Encarnación del Hijo de Dios».—Don Luis Tramoyeres Blasco, que estudia este grabado en su trabajo sobre la Purísima de Juan de Juanes [5] llega a la conclusión de que el grabado se imprimió en Valencia entre los años de 1502 y 1505; con lo cual cabe pensar que el citado grabado viera su impresión con anterioridad al grabado parisino. En todo caso, de los primeros años del quinientos data en España la representación de la Inmaculada según el texto del Apocalipsis, rodeada de los emblemas lauretanos, que fué el primer modelo en las representaciones pictóricas del Misterio. Pronto se divulgó en Valencia el grabado, y —con ligeras variantes—, fué reproduciéndose durante la primera mitad del siguo XVI. La pintura de Juanes, que podemos colocar en el sexto decenio de aquel siglo, refleja en su Inmaculada, completa analogía en los emblemas y actitud con el grabado valenciano.

Trasladándonos a la pintura sevillana, el autor de las tablas del retablo de la Concepción, en Sta. Ana de Triana, se atiende a la disposición descrita en los grabados valenciano y parisino. Si el estilo de las tablas se relaciona con Fernando Sturmio, este pintor trabajaba hacia mediados de siglo, con lo que su imagen pudo ser anterior a la de Juanes.

Hacia mediados del s. XVI, florecía en Sevilla un grupo de pintores, que reunían tendencias del manierismo flamenco y del romanismo italiano. Podemos situar en esta fecha, mediados de siglo, las actividades pictóricas de los pintores del Norte, Ferdinand Sturm, Francisco Frutet, y Peter Kempeneer. Su pintura coincide con la de los españoles Luis de Vargas, Pablo de Céspedes, y primeros años de Francisco Pacheco.

La producción concepcionista en este primer foco de la escuela sevillana fué escasa; se hace necesario llegar a los primeros años del s. XVII, para encontrar la pintura de la Concepción, como tema ordinario, entre los pintores de Sevilla. Además, pesan aún sobre las producciones de estos autores, no pequeñas obscuridades en su atribución, debido en parte a la escasa posibilidad de buenas y claras reproducciones de sus obras.

Baste recordar las variadas opiniones que reinaban entre críticos e historiadores respecto a las tablas del desaparecido retablo de la Concepción, cuyos restos pueden verse hoy, colgados en los muros de aquel

4. Luis Tramoyeres Blasco, *La Purísima Concepción de Juan de Joanes —Orígenes y vicisitudes—*. Archivo de Arte Valenciano, (1917-18), 113-128.
5. Luis Tramoyeres Blasco, *o. c.*, pág. 116.

templo. «El historiador de Triana, D. Justo Matute, al hablar de este suntuoso templo, dice: «Entre esta capilla (la de Santas Justa y Rufina) y el baptisterio hay un apreciable retablo cerrado con rejas, en que se venera la Virgen María en el Misterio de su Concepción purísima; cuya imagen así como las de S. Sebastián, S. Blas y S. Jerónimo, y otros cuatro Apóstoles, son de lo bueno que pintó el célebre Campaña. Es también muy arreglada la composición del retablo, del mismo estilo y gusto que el mayor, únicos que conserva su primitiva forma. Esto se escribía —continúa diciendo Serrano—, el año de 1818. En la actualidad, por desgracia, ha desaparecido el retablo, que, si era como se dice, del gusto del mayor, sería admirable, a juzgar así mismo por las tablas que le formaban, las cuales están hoy hoy colocadas en la parte alta del lugar donde se hallaba antes su propio altar».

«La Concepción se ve en la tabla central, la cual mide dos metros y medio de alto: la figura es de tamaño natural, de expresión dulcísima, con las manos en actitud de orar: viste túnica roja y manto azul, plegados con gran maestría; en la parte superior se descubre la figura del Padre Eterno, que la bendice; a los costados, los atributos de la Inmaculada: la obra es digna del renombrado Pedro Campaña [6]. La tabla es atribuída hoy por muchos a Francisco Frutet.—Guerrero Lovillo juzga estas tablas, muy cercanas a Sturmio, pintor norteño, contemporáneo de Frutet, que concertó un políptico para esta misma iglesia, en 1553, varias de cuyas tablas existen aún en el templo [7].

Pocas veces trataron el tema concepcionista los pintores sevillanos de aquella generación; no se sabe de ninguna Inmaculada del tan ponderado Luis de Vargas, autor de una alegoría concepcionista [8]; no conozco Inmaculadas de Pablo de Céspedes, ni de Francisco Pacheco durante este tiempo. Don Manuel Serrano, con la escrupulosidad que le caracteriza en observaciones personales, añade: «como dato iconográfico, conviene con-

6. Don Manuel Serrano, *o. c.*, pág. 134.
7. J. Guerrero Lovillo, *Guías artísticas de España*, (Sevilla), pág. 86.
8. Son lienzos que componen un retablo, firmado por Luis de Vargas en 1549. Se halla en la Catedral de Sevilla, (capilla del Chantre D. Juan de Medina). —El cuadro central, conocido vulgarmente por «La Gamba», y con frecuencia descrito como «La generación temporal de Cristo», es una clara alegoría concepcionista, como lo demuestra, entre otros, D. Manuel Serrano, al describir los motivos relacionados con la Concepción, en la Catedral hispalense. Carl Justi, que titula el cuadro: «Aparición de la Virgen a los justos del Antiguo Testamento», nos da el dato de su origen, reconstrucción de un grabado del Vasari, grabada por el francés Plilippe Thomassin. Adán y Eva, parte principal del cuadro, tocan el tronco del desdichado árbol del Paraíso; Profetas, Patriarcas y Reyes del Antiguo Testamento, se contagian también del árbol maldito, al tocarlo con sus manos. Sólo la Virgen con el Niño, aparece sobre las nubes, en lo alto del árbol, sin tocarle. La confirmación del tema concepcionista se encuentra en las pinturas del intradós del arco que cobija el retablo, obra del mismo Vargas: ángeles músicos, interpretan el texto y partitura que sostiene uno de ellos en sus manos; donde se lee: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te».

signar que es la primera pintura de Concepción que existe en Sevilla, presentándola en esta actitud y forma» [9]. Y hasta el año 1616, no se expuso en calles y plazas, la popular imagen de la Concepción, que fué una pintura de Francisco Herrera.

Si el entusiasmo religioso de un pueblo, no puede por sí solo, dar origen a tan importante momento en la historia del arte español, sin embargo, es forzoso reconocer la parte que corresponde a este entusiasmo en la espléndida producción plástica de los años subsiguientes.

En los decenios primero y segundo del seiscientos, abundaban los encargos de «Concepciones»: Roelas, con su círculo y Pacheco, se repartían preferentemente estos lienzos; en ellos se prolongaba la antigua tradición de los donantes. De esta forma se incorporaron a los cuadros de la Concepción las figuras más populares de aquellos días. Estas figuras, en ocasiones verdaderos donantes del cuadro, seguirán aún apareciendo en la buena época de Zurbarán, y en las «Concepciones» de Valdés Leal.

Los pintores sevillanos al comenzar el s. XVII sobrepujaban en profundidad y calidad artística a sus inmediatos predecesores. En Sevilla trabajaba un pintor y tratadista, tan conocido entonces en el mundo artístico de Andalucía como desconocido hoy fuera de ella. Su obra ha sido durante largos años sobreestimada por los admiradores de la «antigüedad»; actualmente viene siendo depreciada por críticos y estudiosos, que consideran su producción global, dejándose llevar al mismo tiempo por la repugnancia natural a enjuiciar cualquier género de academismo.

La pintura de Pacheco, trabajada con exceso, y sometida a los preceptos entonces en boga, no suele quedar bien parada ante la crítica interna. Pero tengamos en cuenta que Pacheco, ya formado, había convivido con los más distinguidos italianizantes del s. XVI, y había entablado estrecha amistad con el pontífice del romanismo andaluz, Pablo de Céspedes. Por carácter y educación, Francisco Pacheco se inclinaba más a la corriente renacentista de Vargas, Céspedes y Campaña, que a la interpretación española de Roelas, o a la soltura de Herrera, Zurbarán y Velázquez.

Elogiosos encomios tributaron a Pacheco los críticos y tratadistas; elogios, más dirigidos a su obra humanística que a los verdaderos valores de su pintura. De ello se quejaba ya Ceán Bermúdez en su Diccionario de las Bellas Artes, al afirmar que Pacheco «fué algo más que especulativo y erudito pintor, como le llaman —dice—, Carducho y Palomino. Tiene corrección de dibujo, actitudes sencillas, y están observadas las reglas de la composición, del decoro, de la costumbre, de la luz y de la distancia. Si hubiera sido más suave en el colorido y más franco en la execución, aventajaría a los mejores pintores de Andalucía, que cuidaron más de la

9. Don Manuel Serrano, *o. c.*, pág. 134.

hermosura del colorido que de la exactitud del diseño» [10]. Equivocadas, desorbitadas resultan las apreciaciones de Ceán, al pensar en las obras de un Velázquez o Zurbarán.

Bien orgulloso se mostraba Pacheco de contar entre sus discípulos al joven Diego Velázquez de Silva, que frecuentó su taller durante cinco años. Ni tiene por mengua el «aventajarse el discípulo al maestro (habiendo dicho la verdad) que es mayor». Pero lo que recaba para sí es sobre todo el título de maestro. «Porque es mayor —dice unas líneas más abajo— la gloria de maestro que la de suegro, ha sido justo estorbar el atrevimiento de alguno que se quería atribuir esta gloria, quitándome la corona de mis postreros años» [11].

Dentro del campo de la teoría es quizá donde Pacheco ejerció mayor influjo entre los pintores andaluces. A pesar de los temores confesados por el propio autor, de que sus consejos iban a caer en el vacío, no los juzgo tan inútiles en lo referente a la pintura de la Inmaculada Concepción.

Al dedicar su tiempo a las enseñanzas teóricas, continuaba Pacheco la línea de teorizantes, desde aquel tratado de la Pintura de Leonardo de Vinci, hasta el ingenioso poema de la pintura de su contemporáneo Pablo de Céspedes. Escribía Pacheco por los años de 1634, fecha en que redactaba su introducción, y 1636 en que escribe sobre la pintura de Santa Ana; sin embargo el tratado no vió la luz hasta el año 1641, en Sevilla. Al apuntar el siglo XIX debían escasear los ejemplares del libro, pues Ceán Bermúdez, en su obra citada, se queja de ello reproduciendo la introducción en su Diccionario [12]. Por fin en 1886, en Madrid, apareció la segunda edición, preparada por Cruzada Villaamil.

En el volumen segundo, libro III, cap. XI, dedica Pacheco detallado comentario a la «Pintura de la Purísima Concepción de Nuestra Señora». El estudio puede completarse con los referentes a la pintura de ángeles y demonios (vol. II, libro III, cap. XI). Pacheco, hombre de honda formación religiosa, trata con gran extensión acerca del decoro de las sagradas imágenes, comentario muy conforme con su cargo de alcalde veedor del oficio de pintores, encomendado por el Santo Oficio en 1618.

Las páginas que dedica Pacheco a la pintura de la Inmaculada Concepción, componen como un breve tratado del misterio [12 bis]. Comienza el

10. Ceán Bermúdez, *Diccionario Histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*. Madrid, 1800. Tomo IV, pág. 12 (Pacheco, Francisco).

11. Francisco Pacheco, *Arte de la Pintura*.—2.ª edición.—Cruzada Villaamil. Madrid, 1866.—Introducción.

12. Ceán Bermúdez, *o. c.*, pág. 14. Tom. IV (Pacheco, Francisco).

12 bis. Como el texto es raro e interesante le doy en nota según la edición de Cruzada Villaamil.—Francisco Pacheco, *Arte de la pintura*, vol. II, lib. III, cap. XI, páginas 188 y sigts. *Pintura de la Purísima Concepción de Nuestra Señora.*

«Pocos días después de la historia pasada (el abrazo de San Joaquín y Santa Ana en la puerta dorada, de cuya pintura trata Pacheco en la página 187 y 188), se considera que llegó el glorioso día de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, en cuya pintura se debe advertir que algunos quieren que se pinte

1.—Grabado valenciano (principios del s. XVI). Inmaculada

2.—Juan de Juanes. Inmaculada. (Valencia, Casa Profesa de la Compañía de Jesús)

3.—¿F. Frutet? Inmaculada. (Sevilla, Sta. Ana de Triana)

6.—F. Pacheco. Inmaculada. (Madrid, Colección particular)

7.—Caballero Arpino. Inmaculada. (Sevilla, Sacristía Mayor)

8.—Juan de las Roelas. Inmaculada del V. Hernando de Mata.
(Berlín, Museo del Kaiser)

autor por señalar la cronología de la misma concepción de Nuestra Señora. «Pocos días después de la historia pasada» —el abrazo de S. Joaquín y Santa Ana en la puerta dorada—, de cuya pintura trata en el capítulo precedente. No advierte sin embargo que esta representación de los santos padres de la Virgen, era forma usada por los pintores anteriores al mismo Pacheco, para representar el misterio de la Inmaculada Concepción, como lo representó en Sta. Ana de Triana en Sevilla, el célebre Pedro de Campaña. Fijada la probable cronología, aborda enseguida la cuestión sobre las representaciones de la Inmaculada con el Niño, o sin él. Señala en favor de la primera sentencia, el gran privilegio de Madre de Dios, causa y origen de todos los privilegios de la Virgen, por cuya dignidad, esta Señora gozó de la pureza original en aquel primer instante, aunque no había llegado el tiempo de concebir en sus purísimas entrañas al Verbo Eterno. Argumentación que fundamenta con la advertencia de «un docto de la Compañía». «Y así, continúa diciendo, desde aquel punto (como sienten los santos) era Madre de Dios, y en ningún tiempo dejó de serlo».

Pero dejando, para quien tuviere devoción de hacerlo, la pintura de

con el Niño Jesús en los brazos, por hallarse algunas imágenes antiguas de esta manera; por ventura fundados, como advirtió un docto de la Compañía, en que esta Señora gozó de la pureza original en aquel primer instante, por la dignidad de Madre de Dios, aunque no había llegado el tiempo de concebir en sus purísimas entrañas el Verbo Eterno. Y así, desde aquel punto (como sienten los santos) era Madre de Dios, y en ningún tiempo dejó de serlo, y tal que no fué posible ser mejor, como no fué posible tener mejor hijo. Pero, sin poner al pleito la pintura del Niño en los brazos (para quien tuviere devoción de pintarla así), nos conformaremos con la pintura que no tiene Niño, porque esta es la más común, como lo muestran las medallas que a instancia de la sagrada orden de San Francisco (antigua defensora de este misterio) bendijo León X, concediéndole muchas gracias e indulgencias: no tiene el Niño en los brazos, antes tiene puestas las manos, cercada del sol, coronada de estrellas y la luna a sus pies, con el cordón de San Francisco a la redonda. Y aún se refuerza más esta opinión viendo que, en la nueva religión militar de este misterio (instituída en Roma con la autoridad de la Santidad de Urbano VIII), se envió a 22 de julio de 1626 con el título de Embajador a la Majestad Católica, a D. Enrique de Guzmán, caballero sevillano, la estampa con el hábito, que es una cruz muy galana, y en medio la imagen de Nuestra Señora, con el Niño Jesús en los brazos. Y después, se estampó otra segunda sin él, reformando la primera, las cuales puedo mostrar, cosa que me hace mucha fuerza, por haberse enviado en tiempo tan advertido. Esta pintura (como saben los doctos) es tomada de la misteriosa mujer que vió San Juan en el cielo, con todas aquellas señales; y así la pintura que sigo es la más conforme a esta sagrada revelación del Evangelista, y aprobada de la Iglesia Católica con la autoridad de los santos y sagrados intérpretes; y allí, no sólo se halla sin el Niño en los brazos, mas aun sin haberlo parido; y nosotros, acabada de concebir, le damos hijo. En cuya conformidad, el regalado Bernardo, humedecidos los labios en dulcísima leche virginal, llama a la Virgen señal milagrosa; porque lo fué en el primer instante de su concepción; pues hizo alarde en ella la Majestad de Dios, de su infinito poder, de su ardiente amor y profunda sabiduría, no dejando llegar la culpa original; milagro que pasmó a los espíritus angélicos y confundió al mismo infierno.

Hase de pintar, pues, en este aseadísimo misterio esta señora en la flor de su edad de doce años, hermosísima niña, lindos y graves ojos, nariz y boca perfectísima y rosadas mejillas, los bellísimos cabellos tendidos, de color de oro; en fin, cuanto fuere posible al humano pincel. Dos hermosuras hay en el hombre, conviene a saber, de cuerpo y de alma, y ambas las tuvo la Virgen incompara-

Nuestra Señora con el Niño, trata de la manera más común de representar el misterio, que es sin el Niño. Quizá desconocía Pacheco el texto mismo que narra la aparición de la Virgen a Dña. Beatriz de Silva, en cuyo manuscrito se dice: «preséntasele la celestial Sra. con el Divino Niño en los brazos». Apoya, ser la manera más común de representar a la Concepción sin el Niño, con dos testimonios cualificados. Primero el del Papa, León X, que bendice y aplica indulgencias a las medallas presentadas por la orden franciscana; en ellas aparece la Virgen sola, como la mujer del Apocalipsis. El segundo testimonio es aún más probativo, ya que las insignias de la Orden Militar de la Concepción, aprobada por el Papa Urbano VIII, que llevaban la Virgen con el Niño, fueron reformadas estampando la imagen de la Virgen sin el Niño. Ambas efigies fueron vistas por Pacheco, como él mismo afirma. Confirma su predilección por esta segunda forma, por ser la más comunmente usada y por ser la más conforme con la interpretación que siguieron los santos y sagrados intérpretes del texto de San Juan en su Apocalipsis.

No es grande la extensión del texto de Pacheco, al tratar la forma

blemente; porque la corporal fué un Milagro (como juzgó San Dionisio) y no tuvo criatura más parecida a su Hijo, que fué modelo de toda la perfección. Los demás hijos diviértense en la asimilación del padre y de la madre, como de diferentes principios; pero Cristo Señor nuestro, como no tuvo padre en la tierra, salió a su Madre, que, después del Hijo, fué la criatura más bella que Dios crió. Y así la alaba el Espíritu Santo (cuya letra se aplica siempre a esta pintura): *Tota pulchra es, amica mea.* Hase de pintar con túnica blanca y manto azul, que así apareció esta Señora a Dña. Beatriz de Silva, portuguesa, que se recogió, después, en Santo Domingo el Real de Toledo, a fundar religión de la Concepción Purísima, que confirmó el Papa Julio II, año 1511. Vestida del sol, un sol ovado de ocre y blanco, que cerque toda la imagen unido dulcemente con el cielo, coronada de estrellas, doce estrellas, compartidas en un círculo claro, entre resplandores, sirviendo de punto a la sagrada frente, las estrellas sobre unas manchas blancas formadas al seco de purísimo blanco, que salga sobre todos los rayos. Pintólas más bien que ninguno D. Luis Pascual, monge, en la historia de San Bruno para la gran cartuja. Una corona imperial adorne su cabeza, que no cubra las estrellas. Debajo de los pies, la luna, que aquí es un globo sólido (tomo licencia para hacerlo) claro y transparente sobre los países, por lo alto más clara y visible la media luna, con las puntas abajo. Si no me engaño, pienso que he sido el primero que he dado más majestad a estos adornos, a quien van siguiendo los demás. En la luna especialmente he seguido la docta opinión del padre Luis del Alcázar, ilustre hijo de Sevilla, cuyas palabras son éstas. «Suelen los pintores poner la luna a los pies de esta mujer hacia arriba. Pero es evidente entre los doctos matemáticos, que si el sol y la luna se carean, ambas puntas de la luna han de verse hacia abajo, de suerte que la mujer no estaba sobre el convexo». Lo cual era forzado porque alumbrara a la mujer que estaba sobre ella, recibiendo la luna la luz del sol. Y plantada en un cuerpo sólido, como se ha dicho, aunque lúcido, había de asentar en la superficie de afuera. Suélense poner en lo alto del cuadro Dios Padre o el Espíritu Santo o ambos, con las palabras del esposo, ya referidas. Los atributos de tierra se acomodan acertadamente por país, y los del cielo, si quieren, entre nubes. Adórnese con serafines y con ángeles enteros que tienen alguno de los atributos. El dragón, enemigo común, se nos había olvidado, a quien la Virgen quebró la cabeza, triunfando del pecado original. Y siempre se nos había de olvidar. La verdad es que siempre lo pinto de mala gana, y lo escusaré cuanto pudiere, por no embarazar mi cuadro con él. Pero en todo lo dicho tienen licencia de los pintores de mejorarse».

como debe pintarse el misterio. Entresaco las notas más importantes y en las que el influjo del pintor sobre sus contemporáneos parece más decisivo: la edad en la que debe representarse a Ntra. Sra., y los colores de su túnica y manto. Entre las cualidades encaminadas todas ellas, a ensalzar la hermosura de la Virgen, como son las facciones perfectas, cabellos rubios, etc., dice: debe pintarse a «esta Señora en la flor de su edad de doce años». Don Elías Tormo, estudiando la Inmaculada de Zurbarán, firmada en 1616, afirma que «por un feliz atisbo (que tanto puede ser se deba al autor del cuadro como a algún inspirador letrado que el pintor tuviera), se representa a María muy en los cortos años de su edad» [13]. Ahora bien, contaba Zurbarán entonces sólo dieciocho años, terminado su aprendizaje con el pintor imaginero D. Pedro Díaz de Villanueva. Pues bien, residiendo por aquellos años en Sevilla Francisco Pacheco con fama de prohombre entre pintores y letrados, juzgo probable haber sido el mismo Pacheco, quien sugiriese al incipiente pintor la edad en que debía pintar a Nuestra Señora.

No parece probable fuese entonces conocido en Sevilla, aquel grabado impreso en París en 1505; de haberse conocido, no dudo hubiera influído en la Inmaculada atribuída a Frutet. Por otra parte poco pudieron inspirar al extremeño, los pintores sevillanos del círculo de Campaña. Tampoco pudo tomar esta feliz idea, de los pintores contemporáneos, como Roelas y Giusepe Césari, quienes representan a la Virgen de alguna más edad. No parece verosímil sugiriera esta idea a Zurbarán su maestro Villanueva, ya que las imágenes de «Inmaculada» desde Pablo de Rojas no adoptaron esta forma de representar a María.

¿Puede también extenderse el influjo de Pacheco a las telas posteriores que representaron la Inmaculada Concepción, en esta misma edad? Pensemos que Murillo, se inspira en ocasiones en las Inmaculadas de Zurbarán, y Zurbarán es enlace entre los pintores sevillanos de la primera mitad de siglo y los de la segunda, donde descuellan Murillo, y Valdés Leal. Además, como hemos visto, los pintores anteriores a Murillo, excepto Zurbarán, y las mismas Inmaculadas de Pacheco, no pudieron inspirar esta nota tan bella a Murillo. En cambio, Zurbarán, terminaba su última Concepción, en 1661, confirmando la idea de 1616, con la obra más hermosa quizá entre sus Inmaculadas, la concepción niña de Budapest.

Consignemos tan sólo que los mejores aciertos de Murillo efigian la «Concepción» en esta edad: la «Concepción» llamada «La Niña de Aranjuez», la de Capuchinos (Museo de Sevilla), y la Asunta de Leningrado. Valdés Leal, por su parte, siente verdadera predilección por representar la «Concepción», casi de niña.

13. Don Elías Tormo, *La Epoca*, núm. 19.679. (D. José Cascales Muñoz, *Francisco Zurbarán, su época, su vida y sus obras*, Madrid, 1931).

Después de hablar Pacheco de las dos hermosuras, de cuerpo y de alma, que ambas convienen a la Virgen, y recordar la señalada semejanza de Jesucristo con su Madre, ya que no tuvo padre en la tierra, sigue diciendo cómo se debe pintar la Inmaculada con túnica blanca y manto azul, que así se apareció esta Señora a Dña. Beatriz de Silva». Volvamos al lienzo de Zurbarán de 1616.—Tormo, en el estudio citado, dice: «Viste María, como era de rigor en 1616 en España, blanca túnica y azul el manto». Pocos años después de esta fecha, en 1621, pintaba Pacheco una de sus Inmaculadas, y en 1632, fechaba una de las menos conocidas hasta ahora. Pues bien, en todas ellas, sigue los colores tradicionales entonces en la escuela sevillana, la túnica rojo jacinto y el manto azul. Así la había representado Roelas, en su «Concepción» del Colegio de San Hermenegildo, por los años de 1610 a 1616. Tengamos en cuenta que Pacheco no era hombre innovador, ni hubiera sido capaz de oponerse a la corriente usada entre los pintores, si ésta hubiera sido la de los colores azul y blanco. Más aún, parece no debía mediar razón alguna para ello, porque en este caso no se hubiera contradicho, afirmando una cosa en su tratado y siguiendo otra en sus cuadros. La misma fecha en que sobresalían las figuras de Vázquez de Leca y Miguel Cid, personajes representados por Pacheco en sus Inmaculadas, inclina a creer no era entonces corriente el uso de los colores azul y blanco; de otra forma, al hacerse el encargo, hubieran querido se representase con ellos a la Virgen.

Si miramos las Inmaculadas que por entonces se veneraban en Sevilla, no parece que fuera el uso de los pintores sevillanos, el color blanco para la túnica de Nuestra Señora. En 1615, era colocado en su altar, el lienzo de Guisepe Césari, en el templo de la Casa Profesa de los Jesuítas, para la reciente Congregación de Venerables Sacerdotes, Inmaculada con túnica de color rojo jacinto; costumbre seguida por el pintor italiano en el retablo de la Concepción de Mercedarios en Sanlúcar. Lo mismo recuerdan las Concepciones atribuídas a Roelas y su círculo, del Museo de Sevilla, Catedral, Alcázar y Palacio arzobispal; así la representó Luis Tristán († 1624) en una bellísima representación del misterio (Sevilla, Museo de Bellas Artes). El mismo Zurbarán, después de pintar varias de sus Concepciones, con túnica blanca, nos dejó su maravillosa Inmaculada del Museo Lázaro (Madrid), con túnica color rojo jacinto. Desconozco los colores que llevara la Inmaculada de Herrera el Viejo, venerada en Sevilla el año 1616.

En tiempo de Murillo y Valdés Leal era ya corriente el uso del blanco y azul para los colores de la Inmaculada Concepción.

La razón que aduce Pacheco para ello, es que así se apareció Nuestra Señora a Dña. Beatriz de Silva, hoy elevada a los altares; fundadora de la Orden de la Concepción. Las circunstancias todas que rodean aquella

aparición, entre insidias palaciegas, contribuyen a realzar más los sucesos de su extraordinaria vida.

Era Dña. Beatriz de Silva, portuguesa, una de aquellas damas que trajo a la Corte la princesa Isabel de Portugal, después de sus bodas con Don Juan II de Castilla, que tuvieron lugar en 1447. Tan grande era el aprecio que de ella hacía la reina, que fué nombrada su dama de honor, Con todo, poco duró aquel estado de cosas. En los procesos de Beatificación de Dña. Beatriz, en 1636, declara la M. Mariana de Luna, abadesa del Convento de Santa Fe que «viendo —la Reina— la grande estimación que todos hacían de la sierva de Dios, tuvo celos de ella, y del rey su marido, y fueron tan grandes, que por quitarla de delante de los ojos, la encerró en un cofre, donde la tuvo encerrada tres días, sin que en ellos se le diera de comer ni de beber». Fué libertada del encierro por su tío Don Juan de Meneses, que acertó a pasar por allí, y al abrir el cofre se encontró con su sobrina. Enterada la reina y toda la corte del caso, así como del hecho milagroso de la aparición y confortación de la Virgen durante el encierro, dió orden que Beatriz abandonara inmediatamente el palacio, como lo hizo a los tres días. Para fechar el tiempo de todos estos sucesos, sigo el estudio de fechas que lo determinan con alguna precisión [14]. Por testimonio de la princesa de Ásculi, sabemos que el tiempo que duró su retiro en Santo Domingo el Viejo de Toledo, fué de treinta años, y como existe la fecha cierta del año 1484, en que se sabe estar ya fuera de aquel convento; queda la fecha de 1454, para la salida del palacio real de Tordesillas, y por tanto el año que ocurrieron los sucesos arriba indicados. La historia manuscrita de la orden, de 1526, nos dice que en «este tiempo que estuvo encerrada, no se sabe si estuvo por malicia, por olvido de quien la encerró, o por ventura, queriendo nuestro Señor mostrar sus maravillas en esta su sierva». Lo cierto es que, permitiendo Dios las torcidas intenciones de los hombres, quiso manifestar su voluntad de forma tan milagrosa como sigue. Refiere así el hecho una de las historias manuscritas de la vida. «Estando encerrada en el cofre y en tan apurado trance, trató de disponerse para morir; mas antes, súbitamente iluminada, dirigió esta plegaria a su celestial Reina, María Santísima: Madre y Reina mía; veis cómo me trata la reina de la tierra, no tengo más amparo ni consuelo que a Vos; si queréis salvar[me] la vida en este trance, yo prometo en tus virginales manos vivir en perpetua castidad y completamente entregada al servicio de vuestro Divino Hijo en el retiro de un claustro. No bien hubo terminado su oración cuando de repente el cofre se ilumina; preséntasela la celestial Señora con el divino Niño en los

14. Fr. Enrique Gutiérrez, O. F. M., «*Lirio de la Inmaculada*». *Beata Beatriz de Silva, fundadora de la orden concepcionista*, Toledo, 1951.—Los testimonios que fijan las fechas, y consignan los escasos datos documentales en la vida de la Beata, los he tomado de la biografía citada.

brazos. Vestía túnica blanca como la nieve y el escapulario; y un precioso manto de color de cielo, mas ceñía su virginal cintura el cordón franciscano; y después de acariciarla dulcemente, la dijo:

«Hija mía, pronto saldrás de esta prisión, no temas nada. Mi D. Hijo ha recibido tu voto y te ha elegido por su virginal esposa. Es su voluntad divina que en la Iglesia Católica se funde una orden para honrar mi Inmaculada Concepción, cuyas religiosas vestirán el hábito que ahora ves en mí, y tú eres el instrumento destinado para tan grande obra». Después de estas palabras, desapareció la celestial visión dejando el alma de esta angelical criatura en un dulcísimo y suavísimo éxtasis, y así permaneció lo restante de los tres días que duró en el cofre, conservándose milagrosamente la vida».

Estando aun en el retiro de Santo Domingo el Antiguo, nos dice la Madre Catalina de Luna, en el citado proceso de 1636: «que se le apareció la Madre de Dios otra vez, distinta de la referida del cofre, volviéndola a mostrar cómo había de ser el hábito que traerían sus monjas».

Estrechas fueron las relaciones entre la reina Isabel y la orden Concepcionista. Visitó Isabel varias veces en el retiro de Toledo, a la antigua dama de honor de su madre. Conocedora la reina de los propósitos de Beatriz, la cedió una residencia en sus palacios de Galiana, primer convento de Santa Fe o de la Concepción. Mientras se desarrollaba tranquila la vida reglada de aquella incipiente comunidad, gestionaba Isabel la deseada aprobación pontificia. El Papa Inocencio III, en 1489, cediendo a las instancias de nuestra reina y de la misma Beatriz envió una Bula para la erección del primer monasterio, bajo la regla del Cister. En ella se ordena «que la citada Abadesa que por tiempo fuese, y las monjas dichas, deban traer hábito y escapulario blancos y manto de color celeste; y en el manto y escapulario traigan fija la imagen de la Virgen María y se ciñan con un cordón de cáñamo al modo de los frailes franciscanos». Pacheco, que no debió conocer los términos de esta declaración pontificia, refiere solamente la confirmación de la orden por el Papa Julio II, el año 1511.

Una importante confirmación del tratado de Pacheco, en su referencia a los colores del manto y túnica de la Concepción, se encierra en la pintura de Juan de Juanes. A pesar de la amistad que unía a Pacheco con los jesuitas, debió desconocer el pintor sanluqueño, la pintura de Inmaculada que pocos decenios antes de escribir su libro, pintara Juanes por encargo de uno de los jesuítas de Valencia. En caso de conocerlo, no pudo haber omitido la noticia del cuadro, habiendo concurrido en la pintura de Juanes, circunstancias muy extraordinarias.

Existe un marcado paralelismo entre las circunstancias que rodearon la Purísima de Juanes, y las circunstancias referidas en la aparición de la Virgen a Dña. Beatriz de Silva, continuadas con el texto de Pacheco. Los dos pintores de la «Concepción», representan en la pintura española

la tendencia romanista en Valencia y Andalucía respectivamente. Las «Inmaculadas» de ambos pintores, fundamentan su existencia sobre el texto de dos apariciones privadas de Nuestra Señora, que encierran fuertes garantías de veracidad, y cuyo contenido coincide en expresar los colores blanco y azul para el vestido de la Virgen.

Vivía en el antiguo Colegio de San Pablo, de Valencia, por los años de 1568 el jesuíta P. Martín Alberro, estimado en la casa y en la ciudad por sus extraordinarias virtudes. El jesuíta P. Jerónimo Doménech acudía a él como a maestro de espíritu; el beato Juan de Ribera tenía altísimo concepto de su vida. Pues bien, entre los favores extraordinarios que recibió del cielo, le visitó la Virgen, quien le encargó mandase hacer una pintura con todas las señales y emblemas de «La Concepción». Para fijar el texto de aquel suceso maravilloso, voy a servirme de la narración manuscrita del P. Juan Bautista Bosquete, jesuíta, a quien cita al margen, folio 62, el biógrafo anónimo, del P. Alberro, que escribía su historia por los años de 1633. Escrito anterior a la primera edición del P. Eusebio Nieremberg, Madrid, 1643, que toma virtualmente los sucesos de la biografía citada [15]. «Orando en su aposento —el P. Alberro—, se le apareció la Virgen Santísima, y le dixo: que era de su gusto y servicio que le hiziera pintar un quadro del misterio de su purísima Concepción de la misma idea y traza que entonces se le mostrava. Vióla con saya blanca, y manto azul, tendido el cabello por las espaldas, las manos juntas delante del pecho, de pies sobre la luna entre el Padre Eterno y el Hijo, que la ponían una corona sobre la cabeza, en lo alto de en medio el Espíritu Santo en forma de paloma». No es este el momento de estudiar las condiciones de autenticidad y veracidad del extraordinario suceso; baste recordar aquí la fama de santidad que gozaba el P. Alberro en la ciudad y la aprobación de los Superiores de su orden que al conceder al Padre licencia para llamar al pintor Juanes, y remitirle el encargo de la Virgen, aprobaban el maravilloso suceso. El pueblo valenciano lo ha confirmado también al prestar especial veneración a la imagen de Juanes, devoción que dió el nombre de «calle de la Purísima», ya en 1695. La devoción continuaba por los años de 1840, cuando los sucesos de la incautación por las leyes del gobierno Mendizábal. En un documento que los fabriqueros de la parroquia de los Santos Juanes, de Valencia, depositaria legal de la imagen, dirigían a la reina, se llama «devoción predilecta de Valencia su huerta i Reino» a la devoción profesada por los valencianos a la Inmaculada Concepción de Juanes» [16].

15. Historia y primero centenar de la CASA PROFESSA DEL ESPIRITU SANTO, Y COMPAÑIA DE JESUS DE VALENCIA.—Dividida en veintinueve Prepósitos, que desde el año 1579 hasta el de 1679 la governaron. Compuesta por el P. Juan Bautista Bosquete, de la misma Compañía. Cap. V del título «Prepósito quarto, Padre Francisco Boldó», pág. 62.—Conservo la notación y grafía del texto original, modificando solamente los acentos según la ortografía común-

Pero veamos cómo se atuvo el pintor a las circunstancias todas del encargo. «Florecía entonces en Valencia —dice el manuscrito antes citado— Juanes, pintor de gran nombre; a éste, que era su hijo de confesión, llamó el P. Martín, y le dixo: Aveys de pintarme una purísima Concepción, como yo os dixere. Declaróle la traza, según el exemplar que le fué mostrado en la oración. Bosquejó Juanes en un papel lo que el Padre le avía significado, y llevósele. En viéndola el Padre, dixo: No está según el modo que me ha dicho nuestra Señora; haced otra, corregid eso y aquello; y os ruego que confesseys antes de empezar la obra, pidiendo a Dios y a la Virgen favor para hacerla como conviene. Hizo Juanes puntualmente cuanto el Padre le dixo; ni tomó día alguno el pincel, mientras pintó esta imagen, sin aver antes confesado y comulgado, y hallarse con aliento y temple espiritual. Acontecióle bolver al Colegio de San Pablo, y estarse parado gran rato suspenso sin dar pincelada por parecerle que le faltaba el espíritu y gracia que requería aquella obra».

Esta autorizada confirmación de los colores blanco y azul, que propugnaba Pacheco en su tratado, resulta de especial interés, por reunir en este cuadro, la manera como dice Pacheco debe pintarse a Nuestra Señora: de pie sobre la luna, con las manos juntas, el cabello tendido a la espalda. Resulta también confirmada la presencia de las Divinas Personas en el cuadro, que Pacheco deja al arbitrio de los pintores.

Un análisis de las principales Inmaculadas de Pacheco, nos dará idea de la importante producción concepcionista del teórico maestro de Velázquez. Podemos comparar los lienzos según orden cronológico, comenzando por los más antiguos. La primera obra importante es la Inmaculada con el poeta Miguel Cid (Catedral, Sacristía de los Cálices), que debe ser poco anterior a su Inmaculada con el donante Vázquez de Leca (Sevilla, Marqués de la Reunión de la Nueva España). Así lo cree Angulo, y se deduce de la comparación de ambos lienzos. A continuación debe colocarse la gran «Concepción» de la iglesia de San Lorenzo, pintada en 1624. Por fin la Inmaculada (Madrid, colección particular), fechada en 1630, encontrada por Angulo. Por aquellos años me inclino a creer pintaría su Inmaculada para el Convento de la Concepción en el Puerto de Santa María; ya que el propio Pacheco nos da la fecha de 1634 para otros encargos del mismo Convento.

Se muestra Pacheco desde estas primeras Inmaculadas, profundo conocedor del arte italiano. Con gracioso naturalismo trata los pliegues de

mente usada hoy. El P. Nieremberg, en el tomo II, de sus *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* —Madrid, 1644—, trata los sucesos acaecidos entre el Venerable Padre Alberto, y el pintor Juanes, tomándolos de la citada historia de la Casa Profesa de Valencia, de donde también debió tomar los hechos el biógrafo del Vble. Alberro, que vivió en aquella casa, y escribía por el año 1643.

16. Arturo Zabala, *Nuevos datos para la Historia de la Purísima Concepción de Juan de Juanes.*—Almanaque de «Las Provincias», para 1946, pág. 1.

túnica y manto, y los fondos de paisaje. Él fué el primero que introdujo en el paisaje aquel globo transparente, y aconseja se ilumine en su parte superior en forma de cuarto de luna, por sostener la opinión del P. Alcázar, que apoya la sentencia de los científicos, según la cual así debe verse cuando la luna se carea con el sol, iluminando la figura de la Virgen que está en pie sobre ella. Se gloria Pacheco de ser el primero de los pintores en «haber dado más majestad a estos adornos» y a quien han seguido los demás. Conserva aún el pintor esta costumbre de representar así la luna en su Inmaculada de San Lorenzo; la abandona en la de 1630, donde la Virgen apoya sus plantas sobre un medio globo, opaco, que deja entrever un arco de luna con las puntas hacia arriba. En realidad ¡qué poco iban a preocuparse los pintores concepcionistas de tales exigencias científicas! [17].

Tres momentos de acierto podemos considerar en este grupo de Inmaculadas. El primer acierto sería el lienzo con el donante Mateo Vázquez de Leca, fechado en 1621. Puede también calificarse de acierto la lograda composición de San Lorenzo; finalmente, vuelve el pintor a sus mejores lienzos pretéritos, tornando al arte figurativo, en su «Concepción», que fecha y firma el año 1630. En el primero de estos cuadros demuestra Pa-

17. M. R. P. M. Fr. Juan Ynterián de Ayala, *El pintor cristiano y erudito.*— Barcelona, 1883, II, pp. 187-188. Ynterián de Ayala dice que la Inmaculada debe pintarse como escribe Pacheco, con túnica blanca y manto azul, según se apareció a la Virgen portuguesa Beatriz de Silva, como notó el referido pintor. Luego añade (pág. 187): «Y además del vestido del sol y de las estrellas, se le debe pintar también la luna a sus pies; pero no del modo que han acostumbrado practicarlo algunos pintores, esto es, mirando arriba las puntas y extremidades de la luna, sino al contrario, mirando abajo. Este es aviso de un erudito intérprete del Apocalipsis, cuyas palabras pongo aquí: «En la conjunción del sol, de la luna y de las estrellas, veo que yerran frecuentemente los pintores vulgares. Pues éstos suelen pintar la luna a los pies de la soberana Señora, vueltas sus puntas hacia arriba; pero los que son peritos en la ciencia de las matemáticas, saben con evidencia que, si el sol y la luna están ambos juntos, y desde un lugar inferior se mira la luna por un lado, las dos puntas de ella parecen vueltas hacia abajo, de suerte, que la mujer (de que allí se habla) estuviese, no sobre el cóncavo de la luna, sino sobre la parte conveja (sic.) de ella. Y así debía suceder para que la luna alumbrase a la mujer que estaba arriba». Hasta aquí el citado intérprete. Finalmente, si sobre la cabeza de la Virgen, o bien en el cielo abierto, se quiere pintar al Padre Eterno, como lo han representado varias veces los pintores, añadirá esto gracia y hermosura a la pintura».

Añade después que no le parece acertado pintar a la Virgen con el Niño Jesús para representar este misterio de la Inmaculada, como se ve en algunas imágenes antiguas, y todavía le parece más ocasión de tropiezo, «lo que yo mismo he visto también alguna vez; a saber, pintada a la Virgen en este misterio, juntas las manos ante el pecho sí, pero llevando en su vientre virginal al Niño Jesús, ceñido ya con la corona, y sustentando con sus manos el mundo en figura de globo. Y aunque a algunos que estaban presentes, les pareció que dicha imagen respiraba piedad, pero yo, salvo el juicio de los demás, juzgo que absolutamente no se puede admitir; no sólo, por precaverse y alejarse más de este modo algunos incautos y necios pensamientos; como por contener dicha pintura una novedad insólita, la que siempre debe huirse; enseñándonos el apóstol que no sólo se han de huir las novedades profanas en las cosas, sino también en las palabras» (pág. 188).

El «erudito intérprete» de Ynterián es el P. Luis del Alcázar, S. I., Comentario del Apoc., al c. 12, v. I, cap. 455.—Cito por la edición, con grabados, impresa en Londres en 1618.—Concuerda exactamente con el texto de Ynterián.

checo sus cualidades de retratista, de las que nos dejará muestras tan relevantes en su libro de los retratos. La composición está bien lograda en simetría de masas compensadas, y graciosos efectos naturalistas en los quebrados pliegues a estilo borgoñón.

Encargo de mayor compromiso debió ser la pintura para San Lorenzo, como se deja ver por las palabras del contrato «y es condición —se dice—, que en el tablero principal de en medio se ha de pintar sobre mantel una imagen de nuestra Señora de la pura y limpia Concepción con sus atributos abajo, acompañada de ángeles y serafines y en lo alto la Santísima Trinidad con su gloria y resplandores y todo lo conveniente al adorno deste cuadro, todo a olio, con finos colores i mucho arte i conforme a muy buena obra» [18]. Las figuras de la Trinidad, menos romanistas que las de Juanes. La Virgen cruza las manos sobre el pecho, postura y actitud que recuerda la Coronación de la Virgen en el Templo, de Pedro Campaña (Santa Ana de Triana). Introduce aquí Pacheco dos ángeles mancebos, muy vestidos, conforme a sus prescripciones sobre la pintura de los ángeles [19]. Todo el lienzo, compuesto con mucho esmero, nos trae a la memoria, las «Concepciones» de Maella; y —coincidencia de académicos—, también Maella representa la luna como un globo iluminado y transparente. Este detalle, en manos de un discípulo de Maella, Vicente López, se muestra más atrevidamente, como si la figura de Nuestra Señora estuviera introducida en la esfera.

La Inmaculada de 1630, es quizá la de mayor interés, por la coincidencia de estilo con determinados momentos de la pintura moderna. Angulo, en breve nota, apunta el pensamiento de Pacheco, el cual, viendo que sus recursos naturalistas, no llegaban a más, frente a los avances de sus contemporáneos, se decide por un arte totalmente decorativo; sin añadir, que antes había seguido el pintor esa tendencia en cuadros de su primera época, como el embarque de San Pedro Nolasco, y la aparición de la Virgen a San Ramón Nonato [20].

El estilo de estos lienzos de la Merced Calzada de Sevilla, como el de la Inmaculada descrita, es un estilo moderno; concretando más el amplio sentido que suele darse a esta palabra, es el estilo adoptado aun hoy por muchos pintores, hacia una pintura idealista, intemporal, casi abstracta; pero en el caso de Pacheco, no exenta de encanto y misterio. Rara predilección en aquel tiempo por las tonalidades frías, y duras, tan opuestas a las tendencias venecianas.

Otro dato interesante de este momento en la pintura concepcionista

18. *Documentos para la Historia del Arte en Andalucía.* Universidad de Sevilla (laboratorio de Arte), 1927-1946.—Vol. VIII, págs. 65 y 66.

19. Francisco Pacheco, *Arte de la Pintura.* Vol. II, lib. III, cap. XI, páginas 182 y siguientes.

20. Diego Angulo Iñíguez, *Archivo Español de Arte.* 1950, pág. 355.

del teórico pintor, es la total desviación de aquellas sus prescripciones, un tanto radicales. Ya parece haberlas olvidado en 1630, pocos años antes de escribir su tratado de la pintura (1634). Aquel paisaje deshumanizado, rechaza cualquier motivo de jardines y bosque. Los emblemas lauretanos, casi reducidos a la nada, aparecen exentos, contra lo que propugnaba el teórico en su tratado y mantuvieron sus contemporáneos. Ahora, Pacheco presenta la carabela entre nubes redondas, como un trozo de pintura mural moderna; de modo semejante, representa las ramas de un rosal, y el arca de la Alianza.

Del examen de algunas Inmaculadas de Francisco Pacheco, hemos podido observar que el teórico de la pintura no se quedó en el campo de las prescripciones y consejos. Con todo, para completar la visión de la pintura sevillana concepcionista en la primera mitad de siglo, es necesario encuadrar estas aportaciones del pintor sanluqueño en la producción total de la pintura sevillana contemporánea.

Y en primer lugar ¿puede hablarse de una escuela sevillana de pintura en esta primera mitad del siglo? Existe, en efecto, la trabazón lógica, las influencias mutuas en la concepción y en las maneras de aquellos maestros. Lafuente Ferrari, que trata de propósito este problema, llega a la conclusión de que, efectivamente, se puede hablar aquí de escuela pictórica, habida cuenta con los tres pintores de formación sevillana, que partiendo de los mismos principios, llegaron a muy diversas conclusiones: Francisco Zurbarán, Diego Velázquez y Alonso Cano [21].

Si todavía, al estudiar globalmente la pintura sevillana de este tiempo, no podemos prescindir de ciertas salvedades, no sucede lo propio al considerar un solo tema, el de la «Concepción». Tenía lugar entonces entre los pintores sevillanos, una de las más interesantes escuelas de pintura concepcionista española, quizá la primera de España, si exceptuamos las Inmaculadas al estilo de Juanes, en Valencia, movimiento artístico de reducido horizonte.

¿Qué sucedía al llegar el siglo XVII en la pintura sevillana? Dos tendencias informaban la producción de aquellos pintores: la primera fué una tendencia declarada por copiar del natural, apartándose del estudio directo de los cuadros; la segunda el aprovechar los avances naturalistas italianos, especialmente del Caravaggio. A la primera tendencia, paralela al naturalismo en la pintura holandesa, se unía la expresión del sentimiento religioso español, que infundiría savia y pervivencia a toda nuestra pintura. Menéndez y Pelayo, en un discurso pronunciado en Sevilla en el Museo Provincial, con motivo del quintuagésimo aniversario de la definición dogmática del Misterio, refleja esta misma idea. «Porque —dice don

21. Enrique Lafuente Ferrari, *Breve Historia de la Pintura Española.* 3.ª edición. Madrid, 1946, págs. 158-59.

Marcelino al terminar su discurso—, no basta la maestría técnica para explicar el florecimiento de un arte tan popular y espontáneo. Lo que salvó al naturalismo español del escollo de lo vulgar y prosaico, en que tantas veces tropezaron los maestros flamencos y holandeses, fué, no sólo su profunda sinceridad enfrente de la naturaleza, su admirable magisterio del color, y su honrado y franco dibujo, sino la savia de la vida espiritual, la devoción familiar, apacible, candorosa y llana, aquel género de infantil regocijo y robusta confianza con que nuestro pueblo, se entregaba en los brazos de Dios como de padre amorosísimo» [22].

Otra tendencia artística de aquellos pintores, seguida ya en el renacimiento, era la asimilación de la pintura italiana, vertida ahora por los cauces de la gran escuela veneciana. Los pintores venecianos en las colecciones reales de Felipe III y Felipe IV siguieron imponiéndose casi con la misma fuerza que en los días del Emperador.

¿Cuándo, y por quiénes se dió el primer paso hacia el naturalismo? Recordemos una vez más aquella deliciosa escena del embarque de San Pedro Nolasco que pintara Pacheco —según Mayer—, hacia 1600, escena de naturalismo idealizado ciertamente. Y aunque Lafuente, aprecia más aquella tendencia en otras obras, que en sus «Concepciones», sin embargo, también hemos encontrado en ellas definidos rasgos naturalistas. Con mensura y ponderación, apuntaba esta nota el pintor italiano Giusepe Césari, conocido por Arpino: sus «Inmaculadas», fueron un tiempo confundidas con las de Pacheco y Roelas; sin que en realidad desentonen del conjunto de retablos en Sanlúcar, comparados con los lienzos de Roelas, primera figura en esta tendencia.

Pero quien abiertamente se apartó de los conceptos renacentistas, siguiendo los caminos más personales de una pintura por el natural, fué el clérigo Juan de las Roelas. Roelas conjuga admirablemente el naturalismo y las enseñanzas de Italia, con una sincera nota de fe religiosa. El cuadro de gran composición a la italiana, expuesto con frecuencia a la impersonalidad de escuela, reune en Roelas la fuerza de concepto que preside las obras maestras italianas, con el naturalismo que encierran las figuras de sus cuadros. Una serena profundidad religiosa avalora estas composiciones religiosas, que se sostienen siempre a pesar de alguna deficiencia en el dictado de su composición o de algún momento plástico de sus partes.

Roelas inauguró aquella pintura de composición, que habían de continuar Francisco Herrera, Murillo, Valdés Leal, y el propio Zurbarán. El año 1606, nos dice el P. Solís en la Historia de la Casa Profesa de Sevilla, se hacía el retablo mayor del templo. En él se muestra ya Roelas como

22. *Discurso del Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo* en la solemne fiesta literaria celebrada en el Museo Provincial de Bellas Artes el 5 de diciembre de 1904, para conmemorar el quincuagésimo aniversario de la Definición Dogmática del Misterio de la Inmaculada. Sevilla, 1905.

experto conocedor del claroscuro y entonaciones calientes, en transparencias de luz [23].

Después de Roelas, fué Francisco de Herrera quien más desenfadadamente se apartó de toda la pintura anterior. Autodidacta, y desigual en su producción artística, más que del natural, supo arrancar de su propia fantasía aquellos tipos despeinados y enérgicos, de miradas extraviadas y aviesas. Su estilo pictórico, a juicios de Carl Justi, se debe casi en su totalidad al estilo de Roelas. Escasa debió de ser su contribución al tema concepcionista, aunque la primera imagen que se veneró en público, colgada de los muros exteriores de la Catedral hispalense, se debió a su mano. Fué pintor favorecido por la fortuna, y en la reducida colaboración al retablo de los jesuítas, se le cita con el epíteto de «divino» por el que era conocido [24].

Contemporáneos a los anteriores en la pintura de Sevilla, aunque no todos contribuyeron como ellos al tema concepcionista, fueron los destacados maestros de la pintura universal: Zurbarán, Velázquez y Alonso Cano. Los tres, dieron sus primeros pasos en Sevilla, bajo el mismo signo de la nueva pintura solidados en la enseñanza naturalista, más que ninguno de los anteriores. Zurbarán persiste en el camino emprendido, encarado con el natural, desentraña la misma objetividad de las cosas que por triviales que sean, en sus manos se tornan monumentales. Él reflejó como ninguno de nuestros pintores, aquella época de recio ascetismo, en lo que tiene de más fuerte y varonil.

Diego Velázquez, partiendo de idéntica fidelidad naturalista, sobrepasa los horizontes regionales y nacionales, adelantándose a los pintores del siglo XIX en la valoración de la luz.

Alonso Cano, condiscípulo de Velázquez en el taller de Pacheco, comienza por el natural, sin desvirtuarlo, para concluir con una pintura

23. *Los dos Espejos que presentan los siglos que han pasado de la fundación de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla, y sugetos que han florecido y muerto en ella con las noticias Historiales de cada año que a ella pertenecen. Y que espone a la vista de todos* el Padre Antonio Solís, Sacerdote Profeso de la misma Compañía y Casa, dedicados a N. G. P. y Patriarca S. Ignacio de Loyola.—Fol. 227.

El original se halla en el Archivo de la Provincia de Andalucía (Chamartín de la Rosa, Madrid). De él se sacó en 1907, una copia muy fiel, para la Universidad de Sevilla (Biblioteca Provincial de la Universidad) por José Gutiérrez Rubio. El original estaba por aquella fecha en el Colegio de Jesuítas del Palo (Málaga).

24. «En este año (año 1606 de la casa 57) se hizo también el retablo del altar mayor por industria y diligencia del P. Ignacio Yáñez, Prepósito desde el año 1603 hasta este de 1606, y por su devoción se pusieron en él los dos Santos Ignacio, que en lienzo principal se ven adorando el sacrosanto nombre de Jesús. Toda la obra es tan grave, seria y majestuosa, como ella misma lo dice. Fol. 228/ y la pintura de todos, y cada uno de los lienzos de excelentes manos, cuales fueron las del divino Herrera (así lo llamaban) y Roelas. Los pintores distinguirán bien el pincel de cada uno. El de la Anunciación se tiene por de Roelas».

N. B.—Este hermoso lienzo de la Anunciación, estudiado por Angulo, es de Mohedano, discípulo de Roelas.

muy personal, de gran transparencia, en sus Gozos de Nuestra Señora (Catedral de Granada).

Convergen las coincidencias en el camino de su arte, hasta llegar a tocarse en el camino del tiempo: Poco fué lo que pudo aprender Zurbarán de 1614 a 1616, en Sevilla, al lado del pintor imaginero Pedro Díaz de Villanueva. Pronto se levanta con vuelo inasequible enfrentándose con los ambiciosos encargos para la merced de Sevilla en 1625, motivos de la vida de San Pedro Nolasco; continúa los encargos para San Pablo de Sevilla en 1626; la vida de San Buenaventura en 1629, para llegar a lo insuperable en su pintura de frailes para el Monasterio de Guadalupe (1638-39) y la Cartuja de Jerez (1633-39). Por fin su recio espíritu se quiebra, sin llegar a superar los tiempos pretéritos; hasta coronar su ingente obra con la admirable síntesis de representación concepcionista: su Inmaculada de Budapest, fechada en 1661.

Tampoco aprende nada de su maestro, el joven Diego Velázquez, que frecuentaba el taller de Pacheco desde 1610 a 1617. Sus obras sevillanas, desde 1617, cuando sufrió su examen de madurez, hasta 1623, en que se trasladó a la Corte, se asemejan en su rebelde realismo, a las de Zurbarán. Por los años de 1623 a 1629, ejecuta ya la primera serie de retratos reales. Por entonces triunfaba Zurbarán, siguiendo más de cerca que Velázquez el camino emprendido en la juventud. Velázquez, afinando cada vez más sus cualidades pictóricas y su elegancia cortesana, realiza por los años 1635-1638, la serie de cazadores regios. En 1649 realizaba su segundo viaje a Italia; la fortuna le sonreía. En Italia realiza el magnífico retrato de Inocencio X y los paisajitos de Villa Médicis, donde vislumbra los problemas del impresionismo, que seguirá acometiendo en sus postreras composiciones de «las Meninas» y «las Hilanderas».

Otro discípulo de Pacheco, por los mismos años que estudiaba Velázquez, 1616, se apegaba muy poco a las enseñanzas del común maestro. Era Alonso Cano, genio desigual y violento, que por los años de 1623, ejecutaba la más primorosa figura femenina de Santa Inés (Museo del Kaiser, Berlín), donde su estilo y maneras llegan a confundirse con las de Zurbarán. Luego se parte para Madrid; allí su pintura se perfila con nuevos horizontes, para terminar con sus mejores lienzos, los de la vida de la Virgen, en Granada, de 1652 a 1664.

La coincidencia en el tiempo, en el ambiente religioso y artístico; la vecindad en Sevilla, y por añadidura la unidad de tema, hacen más patentes las analogías en los lienzos concepcionistas de los pintores Pacheco, Arpino, Roelas, Francisco Herrera, Zurbarán y el propio Velázquez en su «Inmaculada» de la Galería Nacional de Londres.

Voy a fijarme dentro del tema, en el paisaje, propio casi exclusivamente de las «Concepciones» sevillanas de esta época, nota profunda-

mente española como lo fué en la pintura religiosa hispano flamenca del siglo XV. Puede seguirse el proceso evolutivo del paisaje y emblemas marianos, desde los antiguos grabados del quinientos, hasta los paisajes más cercanos a Murillo y Valdés Leal. La primera Inmaculada, en el tiempo que nos ocupa, fué —a mi juicio—, el lienzo de Arpino de la catedral hispalense; en él conserva la tradicional colocación de emblemas a ambos lados de la Virgen como lo hiciera Juanes. Pudieron los jesuítas haber sugerido a Arpino, pues trabajaba para sus colegios, las ideas realizadas por Juanes, para la Casa Profesa de Valencia. Pudo también conocer el pintor del Pontífice en Roma, aquel grabado a que antes nos referimos, que reflejaba la misma ordenación de los emblemas. Lo cierto es, que los símbolos marianos, tomados de los antiguos grabados, no llegaron a distribuirse entre el paisaje «acertadamente por el país» —como recomienda Pacheco— hasta los lienzos de Roelas (Encarnación), pintado hacia 1612 y los de Arpino, posteriores al cuadro de la Catedral. La Inmaculada de Santa Ana de Triana, atribuída por muchos a Frutet, inicia tímidamente el paisaje con símbolos, si paisaje puede llamarse la proximidad de un cedro junto a la torre de David, o de algún árbol bíblico junto al «puteus aquarum». Así llegaba a Sevilla la simbología mariana. Roelas en su Inmaculada con Hernando de Mata, incorpora ya totalmente los símbolos «de tierra» —en frase de Pacheco— entre el paisaje, donde no aparecen todavía, ni riberas, ni velero. Es Arpino quien presentará ya las torres, dragones, espejo, huerto, y demás figuras bíblicas, en un paisaje ideal, con detalles de pintura abstracta, casi dalinianos, como el «speculum sine macula», o los no menos intemporales árboles y dragones. Idéntica disposición y ordenación de tierra y agua, quedará trasplantada a los paisajes de Pacheco, pintados hacia 1620 (Inmaculadas con donantes).

Es notable la valentía del pintor erudito, al transformar los emblemas de rigor entre el paisaje del cuadro, por una visión naturalista de Sevilla, rodeada por las aguas del Guadalquivir, con su Torre del Oro, su Catedral y su Giralda. En realidad la «turris davidica» en su rotundez romanista, puede personificarse con la Torre del Oro, con el mismo derecho que los pindios tejados del Norte y sus altas buhardillas, integraron el paisaje hispanoflamenco en las mañanas del Nacimiento o en las tardes del Calvario.

¿Fué Roelas quien influyó en el paisaje de Arpino? Pudo ser así, ya que su Inmaculada de la Encarnación, debió pintarse hacia 1612, y el lienzo de Arpino, con paisaje, fué pintado para los jesuítas el año 1615. Según esta hipótesis, Roelas podría apuntarse un tanto más en su categoría de pintor concepcionista de esta escuela.

En la Inmaculada del Museo, Roelas, con más libertad de composición que Pacheco y Arpino, incorpora los cedros, palmas y huerto, a un paisaje frondoso y denso, de gusto italianizante, veneciano, con dilatadas lejanías. En otros lienzos, atribuídos a Roelas, donde su estilo y maneras se con-

funden con las de Zurbarán, el paisaje, conservando las líneas generales y simbología descritos, pasa a la categoría de segundo plano, como fondo de composición. Así en las Inmaculadas atribuídas a Zurbarán, (Museo Cerralbo y Museo Lázaro, Madrid), así en la de Ribera, pintada hacia 1636. Por fin, el mismo Zurbarán, se decide por un paisaje totalmente diverso a los estudiados, en sus Inmaculadas de Edimburgo y Budapest.

De intento he mencionado la nota abstracta en los paisajes de Arpino; más que nota de pintura abstracta, diremos de pintura deshumanizada, de un paisaje de signo opuesto al paisaje transparente veneciano. Pero, ya el italianizante Pacheco en 1630, renunciaba al naturalismo paisajista de sus «Inmaculadas» anteriores, para llegar a un paisaje de nubes redondas, recortadas, y tierras volcánicas, emparentado con el paisaje postimpresionista de Teodoro Rousseau, de Gino Severini o el paisaje de los pintores alemanes de la postguerra.

Pacheco, que, en 1621, había introducido en la pintura religiosa la Giralda y Torre del Oro, como notas de naturalismo; en 1630, se acerca con su pintura decorativa a los pintores actuales, que, blasonando de independencia, caen en otro manierismo y academismo manifiesto.

Zurbarán cierra la interpretación del paisaje en el tema de la Inmaculada. Desde Murillo, la atención del artista se fija en el cielo; allí, los ángeles serán los portadores de lirios, rosas y espejo. El momento elegido será un momento celestial. Desde entonces se ha dejado de ver la tierra.

Patentes son las analogías de estilo, composición y maneras en Pacheco y Arpino, y hasta en Arpino, Roelas y Zurbarán, al tratar el mismo tema; sin embargo la sola crítica interna ha llevado a manifiestos errores a historiadores y críticos, errores, rara vez corregidos por el hallazgo de pruebas documentales.

Se ha confundido a Arpino con Roelas y con Pacheco. Entre los lienzos que forman la pinacoteca de la Sacristía Mayor en la Catedral hispalense, existe una «Concepción», de grandes dimensiones, obra de Arpino, a mi juicio el primero de los lienzos del pintor. Este cuadro viene siendo atribuído a Pacheco, así por críticos antiguos como D. Manuel Gestoso, como por autores contemporáneos [25]. Por el examen de la pintura, su estilo difiere bastante del estilo de Pacheco, a pesar de encontrarse los dos entre los seguidores del manierismo italiano. Ambos se ajustan a la interpretación más corriente de la Inmaculada, ambos representan a la Virgen con la tradicional túnica, rojo jacinto, pero Pacheco construye siempre sus Concepciones sobre el fondo de paisaje con los símbolos de la tierra, y la carabela sobre las aguas; Pacheco coloca la figura de Nuestra Señora

25. Guerrero Lovillo, *o. c.*, pág. 62.—Al consignar el cuadro de la Inmaculada con atributos, dice: «asignada a Pacheco».—Santiago Montoto, *La Catedral y el Alcázar de Sevilla* (Colección Monumentos Cardinales de España) Madrid, 1948.

9.—Caballero Arpino. Inmaculada. (Sevilla, Museo Provincial de Bellas Artes)

16.—Juan de las Roelas. Inmaculada. (Sevilla, Museo Provincial de Bellas Artes)

11.—F. Zurbarán. Inmaculada con donantes. (Museo de Edimburgo)

12.—F. de Zurbarán. Inmaculada. (Museo de Budapest)

13.—Diego Velázquez. Inmaculada. (Londres, Colección Frere)

14.—¿Juan de las Roelas? Inmaculada. (Sevilla, Universidad)

15.—¿Juan de las Roelas? Inmaculada con donante. (Sevilla, Escalera del Alcazar)

sobre el globo transparente de la luna, ni acostumbra a colocar los símbolos marianos distribuídos al modo de Juanes. Además, el modelo que usaba Pacheco para la figura de la Virgen, es distinto, a todas luces, que el usado por Giusepe Césari. ¿Bastarían estas analogías y diferencias para discriminar la obra de ambos pintores? Yo creo que sí. Pero, además, vino en favor de la sentencia negativa la crítica externa, aportando el dato fehaciente con la firma sobre cartela, del «Cav. d'Arpino», que podía verse, antes de 1914, en el lienzo conservado en la Academia de San Fernando. La noticia de esta nueva aportación del profesor Voss, la refiere Angulo en un artículo titulado: «Roelas, aportaciones para su estudio» [26].

Con anterioridad más que secular, el jesuíta P. Solís, en la historia manuscrita de la Casa Profesa de Sevilla, escrita en 1755, da noticia de un lienzo, colocado en aquella iglesia el año 1615, diciendo: «Hízose un altar en el respaldo de San Ignacio, que mira a la plaza de la Encarnación, y se puso en él con mucho adorno el bellísimo lienzo de la Purísima, que es de la Congregación de los Sacerdotes, obra de Josephano Arpín, célebre pintor del Pontífice de Roma» [27]. Este pintor logró hacer un patrón, que repite en varias versiones: la figura de Nuestra Señora, con las manos juntas sobre el pecho, mirando hacia el paisaje de la tierra, es coronada por ángeles niños, mientras otros dos ángeles mancebos, sos-

26. Diego Angulo Iñíguez, *Roelas: aportaciones para su estudio.—Archivo Español de Arte y Arqueología.* Tom. I, 1925, pág. 106 (nota).—Voss, *Die Malerei der Spatrenaissance in Rom und Florenz* (1920), 11-588-592.

27. P. Antonio Solís, *o. c.*, fol. 267.—No fué pequeña la parte que tomó esta Congregación de sacerdotes, en las fiestas que, para desagraviar a la Inmaculada, tuvieron lugar en Sevilla por aquellos años. «Las fiestas de las Carnestolendas (en aquel año de 1614) fueron muy plausibles y vistosas»; pues, sigue diciendo el citado Padre Solís: «tomó a su cargo la Congregación de sacerdotes vengar este agravio (la impugnación de la sentencia piadosa, ocurrida en 1613) en la fiesta que a este misterio celebra los Carnestolendas, y a su imitación siguieron el mismo asunto las más de las Iglesias de Sevilla».—Esta Congregación de Sacerdotes, marca una fecha importante en la historia de las Congregaciones domésticas de la Compañía de Jesús en Andalucía (Sevilla). Su origen y aprobación data del año 1600.

Dió principio a esta Congregación de Sacerdotes, en la cuaresma del año 1600, el P. Fernando Núñez, residente en la Casa Profesa, proponiendo a algunos sacerdotes a quienes dirigía en su espíritu, la idea de fundar una congregación de este «venerable gremio», bajo la protección de la Virgen María Nuestra Señora. Atenderían especialmente a la utilidad de sus propias almas en ejercicios espirituales, y después, a la utilidad de los prójimos. Agradó mucho la idea propuesta, y en número de diecisiete, pasaron al Hospital de Nuestra Señora de la Paz, para darla nombre y principio. Después de hacer una visita a los enfermos incurables (que eran los recogidos en aquel Hospital), se postraron ante el altar de la Virgen, pidiendo les iluminase en elegir la advocación mariana. «Echaron en una urna cédulas, y en cada una, una de las fiestas de la misma Virgen; y dijeron sacase la que quisiese a un niño inválido, que allí estaba, y sacó éste: La Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora.—No es decible el júbilo que concibieron en tal feliz suerte, aquellos devotísimos sacerdotes, porque era la festividad y misterio que deseaban les saliese». Agradecieron, arrodillados ante el altar de la Virgen, tan señalado beneficio, y procedieron a formar reglas y decretos; «que aprobó y confirmó N. Padre General Claudio y agregó esta Congregación a la Prima Primaria de Roma por septiembre de este mismo año» (1600).—Fols. 182, 183, 184, 185.

tienen reverentes, las vueltas de su manto. Los largos cabellos rubios, rizados, caen graciosamente sobre los hombros, y todo el lienzo está envuelto en una cálida atmósfera, transparente, de gran reposo. El tema se repite con extraña fidelidad en los lienzos del Museo de Bellas Artes, iglesia antigua de San Miguel, Convento de Mercedarios de Sanlúcar, Academia de San Fernando y Museo de Dresde [28].

Pero vengamos al lienzo de la Catedral, que difiere en lo accesorio de las versiones referidas, conservando idéntica la figura principal. Este cuadro es —a mi juicio— el primero de la serie por su complicada composición y sobre todo por el uso del dorado en el fondo de rayos, recuerdo de la costumbre medieval. El lienzo resulta muy original, por completar el tema principal, con la simbólica lucha entre ángeles y demonios. Defienden los querubines sus infantiles cabezas con ovalados escudos, mientras robustos demonios y la misma muerte, tensan sus ballestas para asestar mortíferos golpes, como actores principales de aquella primera escena del pecado original.

Poco fueron consideradas estas variantes del lienzo de la Catedral, pues al catalogar las dos «Concepciones» de Arpino, del Museo de Bellas Artes, D. José Gestoso, las vuelve a atribuir a Pacheco [29].

Tan profundo conocedor de la pintura española como el crítico alemán Carl Justi, atribuye todos los lienzos de Giusepe Césari, no a Pacheco, sino al clérigo Roelas. Considerando una evolución en la obra de Roelas, recoge primero un juicio, poco laudatorio por cierto, de todos los lienzos de Arpino, como primeros ensayos de Roelas en la interpretación de la Inmaculada. «Aquella madonna —dice refiriéndose a los lienzos de Arpino— que quiso hacer el pintor delicada, llena de gracia, pero que en realidad es fría, con expresión melancólica, los párpados cargados de fiebre y la boca pequeña». Características, quizá verdaderas, pero exageradas en el bonito conjunto de estos lienzos. Sin embargo, para el mismo crítico alemán, como si el autor de los citados lienzos, hubiera sacudido su dureza y falta de gracia, en el lienzo de Roelas (Sevilla, Museo Provincial), dice: «El cuadro se anima, y cierta gracia de ensueño nos acerca a

28. He podido estudiar casi todos estos lienzos, que se hallan actualmente bien conservados, aunque fuera del lugar para el que fueron pintados, si exceptuamos el lienzo que forma el retablo de la Epístola en el antiguo Convento de Mercedarios de Sanlúcar. El lienzo de la iglesia de San Miguel (Sevilla), está lastimosamente deteriorado y retirado del culto.—El profesor Hernández Díaz, al estudiar las obras de arte de la Universidad, antigua Casa Profesa de los jesuítas, y después de citar la nota del P. Solís, añade: «Esta pintura (de Arpino), de la que se obtuvieron varias copias, es la que hoy se halla en la Real Academia de San Fernando, según el parecer del erudito P. Carlos Gálvez, S. J.

El Museo, conserva dos de estas versiones, en perfecto estado, y en lugares preferentes: el lienzo grande, con medio punto, preside la Sala de Juntas, y el de menor tamaño, preside la Sala de Reuniones de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría.

29. D. José Gestoso y Pérez, *Catálogo de las Pinturas y Esculturas del Museo Provincial de Sevilla*.—Madrid, 1912, págs. 53 y 54.

la divinidad, se encuentra encanto en sus ojos, que miran abajo dulcemente, velados por oscuras pestañas» [30].

Menos extraña el error consignado por Augusto Mayer, en su segunda edición de *La Pintura española*, que, al estudiar la obra de Roelas en los retablos del antiguo convento de Mercedarios de Sanlúcar, atribuye también a Roelas el magnífico lienzo de la Concepción uno de los ya citados lienzos de Arpino. Efectivamente, al contemplar despacio el magnífico conjunto del retablo mayor, y retablo de la Epístola, obra del pincel de Roelas, encargados por el Duque de Medina Sidonia, no se advierte diferencia de estilo entre estos retablos y el retablo del Evangelio, de Arpino. Por la fecha en que fueron hechos estos encargos, hacia 1625, podemos conjeturar que Arpino ejecutaba su «Concepción» por el mismo tiempo, y, por tanto, el lienzo debió ser de los últimos que pintara el italiano en Andalucía.

Relaciones más estrechas, como de discípulo a maestro, no son frecuentes entre los pintores estudiados; sin embargo, las encontramos entre Velázquez y Pacheco, al comparar dos obras de Velázquez, de época sevillana, con dos obras de su maestro, fechadas en 1630 y 1632. Diego Angulo, al cotejar la Inmaculada de Velázquez, realizada en sus años sevillanos (1617-1623), con la Inmaculada pintada por Pacheco en 1630, encuentra tales analogías en composición, actitudes y detalles, que sostiene no poder explicarse solamente por la utilización de un mismo modelo, ni siquiera por la inspiración de ambos en algún grabado común. Debé acudirse a un primer dibujo o proyecto de Pacheco, del que se sirviera primero Velázquez, y utilizara luego el mismo Pacheco. Para confirmar esta conclusión, recuerda el mismo Angulo, la comparación entre dos temas iguales tratados por maestro y discípulo; Velázquez, ejecutaba juntamente con su Inmaculada, un lienzo de San Juan Evangelista escribiendo en Patmos; era encargo para el Carmen Descalzo de Sevilla, y ambos cuadros estaban aún en 1800 en la sala del capítulo del Convento, como lo refiere Ceán Bermúdez en su diccionario [31]. Entre el cuadro de Velázquez, hoy en la Galería Nacional de Londres, y un dibujo de Pacheco sobre el mismo tema, fechado en 1632, actualmente en el Museo Británico, existen analogías aún más fuertes que entre los dos lienzos antes citados. Velázquez, hasta se atuvo al consejo de Pacheco en su Historia de la Pintura, que manda se pinte al Evangelista con túnica blanca, como señal de su pureza. Del cotejo de ambas obras, concluye Angulo como probable, que el maestro se dejara influir en estos pormenores por el discípulo; recuérdese el caso de la Inmaculada; sin embargo, atendida la tardía fecha de 1632, es muy probable que la concepción total del tema se deba a Pacheco [32].

30. Carl Justi, *Velázquez y su siglo.*—Madrid, 1953, pág. 57.
31. Ceán Bermúdez, *o. c.*, vol. V. (*Velázquez de Silva, D. Diego*), pág. 179.
32. D. Angulo Iñíguez, *Archivo Español de Arte.* 1944 (Enero-Febrero). *Cinco nuevos cuadros de Zurbarán*, pág. 2.

Este parece ser, en efecto, el caso de las Inmaculadas de maestro y discípulo. Recordemos los preceptos de Pacheco, y veámoslos practicados en una de sus Inmaculadas, por ejemplo, la del donante Miguel Cid. Comparémosla con la Inmaculada de Velázquez, y comprobaremos la identidad de composición, y actitud, cambiada la dirección de pliegues en el manto; idéntica la manera del plegado de la túnica para cubrir totalmente los pies de la Virgen, norma prescrita por Pacheco, en su capítulo, «la decencia de las sagradas imágenes» [33], igual el globo de luz, que Velázquez representa inmerso en el paisaje, sin dibujar el cuarto de luna; iguales las coronas de doce estrellas entre rayos, y, finalmente, igual el rompimiento de luz detrás de la Virgen, donde Velázquez refleja un delicioso momento de nubes iluminadas. Conforme a las fórmulas de Pacheco, representa Velázquez a Nuestra Señora de muy poca edad, pero —como observa Justi—, por seguir con fidelidad el modelo, resulta una figura muy poco agraciada [34]. Qué lejos estaba Velázquez de aquella idealización de tipos, al estilo griego, aunque fuera para representar a la Virgen.

En el espléndido conjunto de las Inmaculadas de esta escuela sevillana, hay un grupo de lienzos que, por su fortaleza de dibujo, entonación de sus tintas, y sentimiento religioso, resisten, mejor que otros, toda crítica por severa que sea: es el grupo de lienzos concepcionistas, atribuídos, con mayor o menor fundamento, al llamado estilo de Roelas y Zurbarán. Lástima que por la escasez de datos confirmativos, tengamos aún que hablar con estas vaguedades.

Entre las Inmaculadas atribuídas al pintor sevillano, se manifiesta claro el llamado «estilo de Roelas», en los lienzos del Colegio de San Hermenegildo, Convento de la Encarnación y Museo Provincial (salas bajas). En la composición de San Hermenegildo, se representa a la Inmaculada en el decreto de la Trinidad. El cuadro corresponde al estilo italiano de Roelas, con rompimiento de cielo, ángeles músicos, donantes y paisaje de tierra, compuesto con gran esmero y con figuras excelentes. Lleva la Virgen corona imperial, como en el lienzo atribuído a Roelas en la Catedral (capilla de San Antonio). La Virgen, con los brazos extendidos, presenta a San Ignacio y San Hermenegildo a la Santísima Trinidad. El Sr. Bandarán, que estudió despacio la composición, juzga fué pintada entre 1610 y 1615, fundado en el nimbo que lleva San Ignacio, beatificado en aquellos años. Por estos mismos años, hacia 1612, pintaba Roelas la Inmaculada con el donante V. Hernando de Mata, para el convento de la Encarnación. Hernando de Mata, de quien habla Pacheco en su libro de Retratos, fué discípulo en el Colegio de San Hermenegildo; influído en su espíritu nota-

33. Francisco Pacheco, *o. c., Del decoro de las sagradas imágenes.*—Vol. II, lib. II, cap. II, pág. 249.
34. Carl Justi, *o. c.*, pág. 140.

blemente por el jesuíta Rodrigo Alvarez, dirigió a hombres tan célebres en el movimiento concepcionista, como Vázquez de Leca, Alonso Gómez Rojas, y el escultor Martínez Montañés. Sobre el maravilloso paisaje, se levanta la figura de la Virgen, como una de las primeras Inmaculadas del maestro, coronada por ángeles como en el lienzo de Arpino (Catedral), sin llevar aún la graciosa peana de cabezas angélicas [35].

Si reunimos las «Concepciones» atribuídas a Roelas, que presentan mayores analogías con el estilo de Zurbarán, encontramos la «Concepción» del Museo (sala Aguiar), y el cuadro de la Universidad (despacho del Sr. Rector). En este último lienzo, aun no bien identificado, las semejanzas con Zurbarán son tan apreciables que hicieron clasificarla al profesor Hernández Díaz, como obra «zurbaranesca» [36]. Agradable y fina en extremo, presenta cercanías con Zurbarán en el plegado del manto y abolladuras naturales en las mangas de la túnica. Preside totalmente una entonación cálida, propia de aquella escuela. Su contemplación produce gran reposo y bienestar al alma. La «Concepción» del Museo (sala Aguiar), resume toda la gracia del Misterio en el asunto principal: la figura de Nuestra Señora.—Así lo hace Zurbarán en sus Inmaculadas, sumándose las semejanzas entre ambos maestros, al acercarse Roelas a lo español, y suavizar Zurbarán sus contrastes y claroscuro.

«A veces —dice Justi hablando del estilo de Roelas—, tomaba la manera serena de los grandes maestros flamencos, como en la Inmaculada del baptisterio en la Catedral, y entonces aparece de nuevo un rayo de oro» [37]. Tal juicio mereció al crítico alemán un pequeño lienzo, que, como nota rara en el maestro andaluz, representa a Nuestra Señora coronada con corona imperial.

Con notas desconcertantes se presenta la Inmaculada de la Catedral (Sacristía de los Cálices), con un fondo de ángeles; clasificada como del estilo de Roelas, y que guarda cierto parentesco con el monumental lienzo de la escalera del Alcázar. En este último cuadro, aparece la Virgen, como suspendida en la atmósfera, levantándose sobre transparencias de cielo, mar y jardines. Lleva donante clérigo, que no he podido identificar; verdaderamente se han roto los cielos, y hemos visto a la Virgen sin mancilla rodeada de ángeles, con largos cabellos rubios como la representara Arpino.

Una curiosa representación de la Inmaculada, por el estilo de Roelas, existe en las salas altas del Palacio Arzobispal de Sevilla. Es una figura

35. Ya nos hemos referido antes a la Inmaculada del Museo Provincial (salas bajas), atribuída a Roelas; y recordamos el juicio que mereció el lienzo al crítico alemán Justi. La figura principal de Nuestra Señora, resulta en verdad algo dura, y todo el cuadro quizá con excesiva policromía y complicación de figuras secundarias que distraen la atención de la figura principal.

36. José Hernández Díaz, *La Universidad hispalense y sus obras de arte*. Sevilla, 1942.

37. Carl Justi, *o. c.*, pág. 57.

sedente de Nuestra Señora, rodeada de dos grupos de monjas llevando unas túnica azul, y las otras túnica blanca y manto azul como las monjas Concepcionistas de Beatriz de Silva. Es Inmaculada por la media luna a sus pies, con cabecillas de ángeles bajo el manto, como lo usaba este pintor. El rostro de la Virgen y los de las monjas, recuerdan el estilo de Roelas, y a él viene siendo atribuída.

Tendríamos que conocer a fondo la obra de Zurbarán, aún llena de oscuridades, para fechar, siquiera sea con aproximación sus «Inmaculadas».

Pasado aquel primer ensayo de 1616, el silencio se cierne sobre las «Concepciones» del pintor extremeño. Algunos han apuntado la paternidad de Pablo Legot, pintor luxemburgués, al estudiar la Inmaculada de la Universidad (Sevilla). Ya hemos hecho notar el parentesco entre Roelas y Zurbarán, al estudiar las Inmaculadas del Museo (sala Aguiar) y la del rectorado de la Universidad. Lo cierto es que Zurbarán, dentro de su definida personalidad como pintor del ascetismo español, se revela con fuerte personalidad para tratar los temas más delicados de la pintura religiosa: la «Concepción Inmaculada» de la Virgen. Al llegar a esta época, su estilo, con el de Roelas, se reparten los mejores aciertos de aquella escuela pictórica, no olvidemos el acertadísimo lienzo del Museo Lázaro (Madrid), atribuído a Zurbarán, tan cercano a la «Concepción» de Roelas en Sevilla (Museo, sala Aguiar).

Pudo el pintor extremeño en su Inmaculada del Museo Cerralbo (Madrid), haber influído en las Inmaculadas, de Murillo, aprovechando, por su parte, Zurbarán, las lecciones del andaluz, en su Inmaculada con Donantes (Museo de Edimburgo). Por fin, en su última época nos asombra Zurbarán con su Inmaculada de Budapest, firmada en 1661. Si se podía dar por conseguida la ansiada definición dogmática con la Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de Alejandro VII lo mismo se podría afirmar del cuadro de Budapest, esfuerzo de síntesis en una imagen de candor y sencillez insuperables.

Podríamos, con alguna reserva, presentar el proceso evolutivo del tema concepcionista entre los pintores sevillanos de la primera mitad del siglo XVII, en este orden, Arpino, Roelas, Pacheco y Zurbarán. Estaba preparado el camino para la exaltación mariana con las obras de Esteban Murillo y Valdés Leal, figuras eminentes que determinan un segundo momento interesante en la pintura sevillana: la segunda mitad del s. XVII.

Universidad Pontificia de Comillas

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA MATEMÁTICA

por el
P. JUAN M. FERNÁNDEZ, S. I.

SUMARIO

Introducción. Dudas sobre la certeza metafísica de la matemática. La intemporalidad de las matemáticas según Ulmo. El matemático de *ayer* y el de *hoy*, de Gonseth. Breve historia del criticismo matemático en aritmética y geometría. La antigua y la nueva axiomática. La logística o lógica simbólica. El intuicionismo en matemática. Se establece el problema fundamental a resolver.

1.º Examen de la axiomática moderna. *a*) Idea general de la axiomática. *b*) Crítica de Poincaré, de Gonseth, Klein y otros matemáticos, del método axiomático.

2.º Exposición en particular de la axiomática aritmética de Peano. Defectos lógicos e inconsecuencias de ella.

3.ª La lógica simbólica de Russell. *a*) Idea en general de la logística según Russell. *b*) Los *indefinibles* o constantes lógicas. *c*) ¿Se dan tales indefinibles? *d*) Vaciedad de la lógica puramente formal sin partir de la experiencia. Doctrina antigua de Balmes y moderna de Darvon. *e*) Vacilación de Russell desde el realismo hasta el nominalismo rígido y la tautología.

4.ª Exposición de la lógica simbólica de Russell. *a*) Cálculo de proposiciones, de clases y relaciones. *b*) Discusión en particular de la noción de clase lógica russelliana, que no puede conducir a la noción de número. *c*) La extensión y la comprensión de una clase. Confusión de Russell de la extensión lógica y la cuantitativa. *d*) Absurda inteligencia de Russell de la comprensión como noción universal. *e*) Se descartan los escrúpulos lógicos de Russell por los números infinitos.

5.ª La idea de número russelliana. *a*) En ella se define más bien la igualdad de números que el número. *b*) Confusión russelliana de la correspondencia biunívoca numérica con la lógica. *c*) Se rechaza en consecuencia la noción russelliana de número de una clase y de número en general.

6.º Conclusión final. Se descarta la axiomática y la lógica puramente formal en matemática, sin los principios y axiomas evidentes tradicionales.

El siglo XX que está mediando se caracteriza no tanto por los grandes inventos, la radio, la energía atómica, y las grandes teorías, la relatividad, la mecánica de los *cuanta,* sino por la crítica de las ciencias más sólidamente asentadas sobre la certeza, la física y las matemáticas.

Ya a principios del siglo, con el advenimiento de la teoría de los *cuanta,* se levantaron serias dudas sobre la expresión de las leyes de la naturaleza por medio de las ecuaciones diferenciales: estas vacilaciones han desembocado en la moderna concepción indeterminista de la física a la escala microscósmica, y estadística a la escala macrocósmica. El determinismo causal de la mecánica clásica y en general, de la física, aspiración suprema y orgullo de la ciencia antigua, ha sido suplantado por la concepción, como dicen más modesta, de sola probabilidad y de indeterminismo causal.

No vamos a discutir ahora las opiniones de los físicos, asidos unos a la tradición, otros innovadores hasta el extremo. Veamos cómo avanza el espíritu crítico entrando en el terreno al parecer refractario de las matemáticas. La certeza física de las leyes se vió arrollada por la probabilidad y el indeterminismo: ¿quedará a salvo la certeza absoluta y metafísica de las matemáticas? Oigamos expresarse a este propósito a J. Ulmo.

«Las matemáticas han corrido una mala ventura en el pensamiento filosófico. Víctimas de una revolución que no rezaba con ellas en un principio, después de estar en la exaltación han sido abatidas. Y de esta depreciación se han querido sacar las consecuencias más graves, lanzando el desprecio sobre la inteligencia y negando el valor a la razón humana. Un paso más, y se invitaba al hombre a sacrificar el poder luminoso de su razón al poder de las fuerzas oscuras. Ensayemos de proyectar algo de luz sobre este «drama de la metafísica», que no está limitado solo a ella. Hasta hace muy poco, el prejuicio metafísico por excelencia, ha sido la oposición del Ser y del Devenir, y la primacía afirmada del Ser sobre el Devenir. Encontrarse enrolado en el tiempo, estar sometido a cambio, parecía una depreciación. La realidad superior, el Ser auténtico eran concebidos como eternos o mejor aún como intemporales. El tiempo, el devenir eran accidentes que arruinaban la perfección del Ser. Ideas de Platón, Esencias de Aristóteles, Dios de Malebranche o de Newton, Número de Kant, todos estos seres perfectos escapan al Devenir.

Las matemáticas se han beneficiado largamente de este prejuicio metafísico, porque parecían participar de esta intemporalidad, signo y condición de la perfección. En nuestros días, una revolución filosófica ha venido a quebrantar esta supremacía de lo Intemporal. A esta revolución está asociado el gran nombre de Bergson: a la vana presunción del Ser inmóvil, de las Esencias congeladas, ha opuesto la realidad profunda del tiempo donde se desarrolla la aventura humana...»

Por este estilo sigue discurriendo Ulmo, bergsoniano convencido. «*Aunque las matemáticas,* viene a decir, *parecían substraerse a esta concepción de Bergson* (que es simplemente la evolución creatriz en el tiempo), *ellas debieron entrar también en esta evolución por el cálculo infinitesimal, donde la representación matemática describe la variación infinitesimal del fenómeno físico*» [1].

Pero aquí padece una lamentable confusión Ulmo; pues a cualquiera se le alcanza que una cosa es la variación del fenómeno físico, y otra la expresión matemática de esa variación por medio de las ecuaciones diferenciales que, integradas, nos dan la ley que preside al fenómeno: la variación de éste es temporal, como sujeto a la materia: pero una variación matemática, por ejemplo, la que se expresa por una ecuación diferencial, no tiene nada que ver con el tiempo, pues es variación meramente *cuantitativa,* aunque continua, como es la del tiempo. Dígase lo mismo de la integración o suma. No toda variación expresa sucesión de instantes. La variación cuantitativa, o numérica, no se desarrolla en el tiempo. La filosofía bergsoniana sobre la evolución creatriz es absurda, así en el orden vital, como en el del cosmos en general, que, según la sentencia mucho más probable, tiende a la degradación y paralización, y sobre todo, no afecta para nada a las matemáticas, que se ciernen en la región de la metafísica no sujeta a *dramas* ni tragedias. Por lo demás, ¡qué absurda filosofía la que pone en el mismo plano las teorías sobre las ideas de Platón, Aristóteles o Kant con el Dios de Malebranche y de Newton que es el *Ser realísimo* a quien repugna toda concepción abstracta!

Pero no es por la filosofía de Bergson por donde ha entrado la crítica en las matemáticas, sino por la de otros filósofos mucho más sutiles y, en general, profundos matemáticos, Frege, Peano, Russell, Hilbert, para sólo nombrar los que últimamente más han sonado. El resultado de esta crisis nos lo pone de manifiesto F. Gonseth, hablándonos del matemático de *ayer,* y del matemático del *futuro.* «Cuando se habla, dice, al matemático de *ayer* sobre el conocimiento, sobre corrientes del pensamiento, sobre tentativas de integrar lo individual en una totalidad, él se dice: Todas éstas son cosas sobre las que yo, en cuanto matemático, me puedo dispensar de

1. Les mathématiques sont elles par nature impuissantes a rendre compte du devenir réel. *Les grands courants de la pensée mathématique.* Présentés par F. Lionnais, p. 364, 365

reflexionar. La posición mental, conforme al espíritu matemático debe ser afilosófica. En otros términos, el matemático de *ayer* está penetrado de la idea de que las matemáticas se bastan a sí mismas. Completamente aseguradas en sus fundamentos y en sus métodos, las matemáticas nada sacan de exponerse al tumulto contradictorio de las discusiones *llamadas filosóficas*. En los límites de su ciencia, el matemático de *ayer* se abandona a un sentimiento de completa seguridad. Aun cuando él llega a interesarse por las revoluciones que trastornan periódicamente las otras ciencias, sobre todo, la física, por lo que a él se refiere se siente al abrigo de accidentes de este género. El edificio matemático, piensa él, está anclado en la verdad absoluta. «*Toda verdad matemática, una vez auténticamente demostrada, es una adquisición eterna, y su significación está fijada para siempre*» [2].

Como se ve, por este modo de expresarse se anuncia una crisis de la verdad y certeza matemática que en el sentido tradicional es metafísica. En efecto, no sólo el matemático de ayer, sino el filósofo perenne sostendrá que las matemáticas son una ciencia inconmovible como el que *dos y tres son cinco,* pues esto es una verdad matemática; todas ellas deben ser igualmente ciertas que esa verdad enunciada, y lo demás serán discusiones filosóficas pero no matemáticas. Pero no adelantemos ideas, y veamos qué es lo que nos dice el matemático del *futuro,* o sea, la novísima crítica sobre los fundamentos de la matemática. Para esto será bueno hacer primero algo de historia, que nos ayudará a entender el origen de las perturbaciones en el reino de que gozaba pacífica posición el matemático de ayer.

Todos nuestros conocimientos, aun los que poco a poco se remontan a las regiones más altas de la abstracción cuales son los conocimientos matemáticos, tienen su origen en la percepción empírica y en la intuición. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* decía el viejo adagio de la escolástica, fundado en la doctrina aristotélica. Los matemáticos durante muchos siglos confiaron en la intuición sensible como base, lo mismo que las demás ciencias; y, partiendo de los llamados axiomas o verdades evidentes por sí mismas, construyeron por deducción rigurosa el edificio de las matemáticas. Así, cualquier matemático tradicional o de ayer, como dice Gonseth, nos dirá que «la ciencia *puramente matemática* puede concebirse como edificio lógico iluminado por la *evidencia* que le es característica, fundado sobre *axiomas* relativos a su objeto propio y constituído por un complejo armónico de verdades propuestas en forma de *teoremas* o *problemas* y *demostradas* e *investigadas* con *método* conveniente. *Axioma,* en general, es una proposición que se admite como inmediatamente evidente. En matemáticas se llama hoy «axioma» a cada una de las proposiciones que, como fundamentales, se admiten en las diversas

2. *La realité et la verité mathématique. Scientia,* 1-XII-1934, vol. 56.

ramas de aquella ciencia. Por lo mismo que son proposiciones fundamentales, no se las demuestra, se las enuncia solamente. Según esta concepción del «axioma matemático», algunas de las proposiciones llamadas *postulados* están de lleno en la región de los axiomas [3].

Esto quiere decir solamente, que la matemática se funda en la intuición (pues los axiomas son de evidencia inmediata), y en la lógica, que en la matemática es rigurosa y exacta, siendo las conclusiones ciertas con certeza metafísica, aunque no evidente como los axiomas.

Plantear un axioma es establecer un enunciado o proposición que no se puede reducir mediante el análisis lógico a otro más sencillo: en efecto, si esto se pudiera hacer, esta última proposición sería el axioma, y la anterior sería lógicamente deducida. Así, los dos términos «intuición» y «lógica» son incompatibles: si una proposición se intuye intelectualmente, no es lógica; si es lógica, no se intuye.

Mas, dentro de la matemática, es preciso distinguir la geometría de la aritmética, respecto de la intuición y de la evidencia. Los datos de los sentidos en los que, al fin, se funda la intuición intelectual, no son exactos en geometría: aunque empleáramos los instrumentos más perfectos, el microscopio por ejemplo, nuestros sentidos no podrían percibir los puntos sin alguna extensión, ni las líneas sin ninguna anchura, ni la superficie sin algún grosor: la misma línea recta no la podemos distinguir de otra línea ligeramente encorvada: ni podemos percibir el punto de tangencia de una recta al círculo, ni el punto de concurrencia de varias rectas, etcétera, etc. Procuramos con la imaginación disminuir los errores de los sentidos; pero, así en aquella como en éstos, llegamos a un límite de exactitud que no se puede pasar.

No sucede esto en la aritmética. Así en los sentidos como en la imaginación, el número entero lo percibimos de una manera absoluta, y contamos sin error los árboles de un campo, las ovejas de un rebaño, etcétera. En este sentido decía Kronecker que el número entero lo hizo Dios y todos los demás los hombres.

Distinguía Poincaré varias clases de intuición: «primero el testimonio de los sentidos y la imaginación; luego la generalización por inducción calcada, por decirlo así, sobre los procesos experimentales; por fin, la intuición del número puro. Las dos primeras no nos pueden dar la certeza, más ¿quién dudará racionalmente de la tercera? ¿quién dudará de la aritmética? En el análisis de hoy, cuando se quiere llegar al rigor, no hay sino silogismos y llamadas a esta intuición del número puro. El solo que no nos puede engañar. Puede decirse que hoy se ha llegado al rigor absoluto» [4].

3. Echaguíbel. *El problema fundamental del análisis*, p. 10.
4. Poincaré. *La valeur de la Scientia*, p. 22.—Poincaré había defendido en su libro *La science et l'hypothèse* que el principio de inducción completa ma-

En la aritmética debemos, pues, admitir axiomas en el sentido clásico, o sea, verdades evidentes por sí mismas, cuya necesidad y certeza se nos impone por la evidencia: *Quod evidens est verum est.* Tales axiomas son, por ejemplo, el todo es mayor que la parte; dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí; todos los números se pueden obtener, a partir de la unidad, por adición de la unidad, etc. Si, apoyándonos en uno o en varios de estos axiomas, deducimos todas las demás verdades o teoremas por medio de una demostración rigurosa y apodíctica, tendremos una ciencia absoluta, como nos ha dicho Poincaré.

En cuanto a la geometría, aunque la intuición no nos da idea, por ejemplo, de la recta y del plano como nos la da del número entero; pero podemos por medio de la abstracción adquirir idea de la extensión y del espacio puro, dando a los elementos geométricos la aptitud para raciocinar sobre ellos con necesidad y exactitud matemática como sobre los números. Así, también esta ciencia tiene sus axiomas de evidencia inmediata, aunque el célebre postulado de Euclides dió lugar a la crítica de los principios de la geometría, de donde han procedido nuevas geometrías no euclideas.

La concepción antigua de una ciencia matemática absoluta construída lógicamente, partiendo de los datos de la intuición y de la experiencia, ha sido abandonada a causa de varios hechos que han influído de una manera decisiva. Citaremos algunos. Sabemos que existen funciones continuas sin derivada. «Nada más chocante, dice Poincaré, para la intuición, que esta proposición que nos impone la lógica. Nuestros antepasados hubieran afirmado siempre: es evidente que toda función continua tiene una derivada, pues que toda curva tiene una tangente. Así, el análisis quedó al abrigo de los errores de la intuición de los sentidos que ven evidentemente que en cada punto de una curva se puede tirar una tangente» [5]. Weierstrass fué el primero en ofrecer ejemplo de funciones continuas sin derivada, o sea, de curvas sin tangente en ninguno de sus puntos. Esta contradicción entre la intuición y el análisis puro obligó a los matemáticos a establecer los principios del análisis infinitesimal, sin recurso alguno a la intuición. Las curvas, bien curiosas, obtenidas

temático era un principio sintético a priori. *Ese principio se impone necesariamente a la inteligencia, porque no es sino la afirmación de una propiedad del espíritu.* Y claro es que, siendo ese principio matemático irreductible a la lógica, no puede derivarse de una axiomática. Más aún, Poincaré afirma que la axiomática debe fundarse en él, pues debe establecer que no habiendo contradicción para n operaciones no la habrá para $n + 1$, es decir, nunca. No queremos entrar en las discusiones que suscitó entre los matemáticos el principio de inducción tal como lo entiende Poincaré. P. Duhem probó contra el ilustre matemático que el principio de inducción completa no equivale a una serie ilimitada de silogismos; sino que completado el raciocinio por recurrencia con la reducción *ad absurdum* (que se suele omitir), se reduce a un número limitado de silogismos (*Revue Philosophique*, t. 21, p. 53 sgts. 1912).

5. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 17.

por Peano e Hilbert que llenan una superficie, conducen así mismo a funciones continuas sin derivada, y ponen bien de manifiesto la distorsión entre el concepto intuitivo y el analítico de curva.

En cuanto a la geometría, es aún más profunda la innovación. La invención de nuevas geometrías sin el postulado de Euclides puso de manifiesto, que ni la lógica ni la intuición obligan a adoptar el postulado de Euclides, sino que se pueden construir sistemas lógicos rigurosos de geometría, partiendo de postulados contradictorios al de Euclides.

En vista de estos que pudiéramos llamar fallos de la intuición, la ciencia matemática moderna se ha construído sobre la axiomática, no en el sentido antiguo, sino en el nuevo. Un ejemplo aducido por Gonseth ayudará a entender la nueva mentalidad. «He aquí la definición de «axioma» propuesta por Légendre. *El axioma es una proposición evidente por sí misma*. Fijémonos, ante todo, en el hecho de que esta definición no es accidental, sino revelatriz del espíritu general hasta bien avanzado el siglo XIX. El mismo Gaus la hubiera suscrito. He aquí una prueba. Escribía en 1799 a W. Bolyai: «Si se pudiera demostrar la existencia de un triángulo cuya superficie es más grande que toda superficie dada, me sería posible deducir toda la geometría. La mayor parte de los geómetras aceptarían esta verdad como un axioma. Yo no, porque sería muy posible que, por muy alejados que se hubieran tomado los vértices del triángulo, la superficie sería aun inferior a un cierto límite». Sabemos al presente cuánta razón tenía Gaus para dudar. Pero no es esto de lo que se trata: he aquí lo que por el instante nos importa: Gaus no acepta la propiedad precedente como axioma, porque no le parece suficientemente evidente por sí misma. Las medidas geométricas que él empleó, con la esperanza de ver confirmadas sus dudas, se han hecho célebres; pero no fué sino más tarde y, como fruto de mucha meditación, cuando arribó a transportar la cuestión del plano experimental al plano lógico donde ella toma un aspecto muy diferente. Por otra parte, el ejemplo de Gaus dudando con genio, mientras que casi todos creían saber, basta para demostrar la insuficiencia de la definición propuesta para el axioma.

La evidencia no es una cosa absoluta que se imponga y que no se pueda discutir; ella es subjetiva, ella tiene sus grados. Y todos los espíritus no la conciben de la misma manera. Notémoslo, no hay al presente ninguna proposición evidente por sí misma. Hay dos categorías de hechos: los que aceptamos sin demostración y los que demostramos. Y no aceptamos los primeros sino por que es imposible demostrarlos, sea que ellos *definen* los seres geométricos, sea que ellos representan una *elección* entre muchas probabilidades lógicas. Este paso de la concepción intuitiva del axioma a la concepción precedente, forma lo esencial del método axiomático» [6].

6. GONSETH, *Les fondaments des mathématiques*, p. 10-12.

De las mismas ideas participa el célebre matemático Einstein: «El enigma que ha inquietado más profundamente a los investigadores de todos los tiempos es el siguiente: ¿Cómo es posible que las matemáticas que son un producto humano independiente de la experiencia, den cuenta tan excelentemente de la realidad? ¿Es posible que la razón humana, sin experiencia y por la sola meditación, tenga conocimiento de las propiedades de las cosas reales? Yo creo que se puede responder así. En cuanto las matemáticas se aplican a la realidad, ellas no son seguramente válidas; y en cuanto que ellas son seguras no se aplican a la realidad. La perfecta claridad en este punto me parece haber sido puesta al alcance de todos, gracias a la corriente que los matemáticos llaman la axiomática. El progreso realizado por la axiomática consiste en una clara y neta separación de lo intuitivo y de lo lógico: según la axiomática, sólo los hechos lógicos y formales forman el objeto de la ciencia matemática, mas no el elemento intuitivo que se puede reducir a ella. Esta concepción moderna del «axioma» purga la matemática de todos los elementos extraños, y disipa las oscuridades misteriosas que en otros tiempos velaban los fundamentos de las matemáticas. Esta manera de representar las cosas hace así mismo evidente el hecho de que las matemáticas no pueden afirmar nada, ni respecto a nuestras representaciones intuitivas, ni respecto de las realidades materiales» [7].

Al par de la teoría axiomática se ha desarrollado la «logística», o lógica simbólica, que, partiendo del llamado cálculo de proposiciones, de clases y de relaciones, trata de reducir las matemáticas a la lógica pura y formal sintetizando todos los conocimientos matemáticos en una forma puramente intelectual, donde la experiencia e intuición no juegan papel ninguno.

Como reacción contra estos métodos puramente intelectuales de deducción matemática, ha nacido también la teoría «intuicionista», que niega la ley del tercio excluído donde no existe método matemático para decidir si una proposición es verdadera o falsa. En concreto, este método se relaciona con el «finitismo», o teoría que pone en duda las proposiciones que encierran series infinitas de números. De esta última teoría que se enlaza con los números infinitos, y de las paradojas de estos números, trataremos en otra ocasión, pues ahora sólo queremos resolver la cuestión de si es posible fundamentar el comienzo mismo de las matemáticas o la misma noción del número natural, sin partir de la intuición sensible y de las nociones metafísicas. A este fin expondremos las doctrinas de ambas escuelas, la axiomática y la logística, para hacer breve crítica de las mismas.

* * *

En primer lugar la tesis escolástica sobre la evidencia como criterio

7. *Geometrie und erfahrung*, citado por Gonseth, p. 12.

de verdad sigue siendo tan cierta y verdadera después de los trabajos de la nueva axiomática como antes. El axioma es una verdad evidente por sí misma y de certeza absoluta; y, si alguna proposición se tuvo por evidente en la matemática tradicional y luego se vió no ser así, por ejemplo, que toda función continua haya de tener siempre derivada, a la ciencia toca examinar mejor las cosas. Porque también creyó la ciencia antigua, con el testimonio universal, que la tierra no se movía, que era plana, teniéndolo por evidente aunque no lo fuera. En este caso, y en los demás que se aducen y se discuten, no hubo evidencia verdadera. Pero ¿cómo se puede rechazar de plano la axiomática en el sentido tradicional? ¿Hemos de decir que desde Euclides a Cauchy, pasando por Newton, Descartes, Lagrange, etc., etc., toda la legión de insignes matemáticos levantaron el edificio de la ciencia sobre proposiciones cuya verdad fuera discutible? Por otra parte, ¿no está la nueva axiomática sujeta a críticas muy serias por parte de los mismos matemáticos, jueces indiscutibles en la materia? Pero analicemos el método en sí mismo.

La moderna axiomática parte de algunos conceptos primitivos o fundamentales y de ciertos postulados o proposiciones, fundamentales también, que expresan las relaciones más elementales existentes entre dichos conceptos primitivos. Una exposición lógica perfecta exige las condiciones siguientes: en cuanto a los conceptos que figuran en la exposición, deben ser dados explícitamente como primitivos o fundamentales, o sea, sin definición, o venir definidos lógicamente por medio de los primitivos. En cuanto a las proposiciones que figuran en la exposición, deben ser enumeradas explícitamente como postulados, o venir lógicamente demostradas por los postulados. Mas, para que una teoría sirva para una orientación y ordenación reales, debe ofrecer un testimonio acerca de la mutua independencia de sus proposiciones y una garantía de estar libres de contradicción. ¿Cómo sabremos si un sistema de axiomas son lógicamente independientes? El método es general: supongamos que se quiere probar que un axioma A no puede ser deducido de un grupo de axiomas G. Si es posible construir, v. gr., una geometría donde vale el grupo G, pero no el axioma A, la independencia de G respecto de A está probada: ejemplos clásicos son la geometría no euclídea y no arquimediana, que se construye sin contradicción, independientemente del postulado de Euclides y del de Arquímedes respectivamente.

¿Cómo se probará que un sistema de axiomas está exento de contradicción? En el caso de que los axiomas sean tales en el sentido clásico, es decir, verdades de inmediata evidencia, la compatibilidad o no contradicción será así mismo evidente. En el caso contrario, cual es el de la axiomática moderna en que los postulados son enumerados sin preocuparse de su valor real, ni a veces de su mismo sentido, la ausencia de con-

tradicción debe ser demostrada. Esta demostración se supone en el hecho mismo de que una deducción lógica no conduce a contradicción alguna.

Con todo, la legitimidad de este método, puramente deductivo, ha sido puesta en duda por varios filósofos de la matemática. Citemos a Poincaré. «Para establecer, dice, que los postulados no implican contradicción, es necesario encarar las proposiciones que se puedan deducir de estos postulados considerados como premisas y demostrar que, en medio de estas proposiciones, no hay dos que sean contradictorias la una a la otra. Si estas proposiciones son en cantidades reducidas, una verificación directa es posible. Este caso es poco frecuente y, por otra parte, poco interesante.

Si estas proposiciones son infinitas, no se puede hacer esta verificación directa, es preciso recurrir a procedimientos de demostración donde, en general, será preciso invocar el principio de inducción completa que se trata precisamente de verificar» [8].

El raciocinio de Poincaré hace ver que toda axiomática, para probar que nunca habrá contradicción, debe proceder en esta forma: si no ha habido tal contradicción hasta n operaciones no la habrá para $n + 1$, es decir, nunca: pero, en este caso, la axiomática se funda en el principio de inducción completa, que, según Poincaré, es sintético a priori o, dado por la intuición, y, según nuestra doctrina, es un axioma evidente al estilo clásico. En definitiva la axiomática, para establecer la no contradicción, debe fundarse en último término en la intuición. Esta es también la opinión de Gonseth. «¿Cómo creer que la axiomática se pueda fundar sobre ella misma sin que aparezcan las circunstancias que caracterizamos en lógica por la expresión de círculo vicioso? El círculo vicioso no es, por otra parte, sino una carencia de medios lógicos de prueba, y no puede ser interpretado en el sentido contrario como prueba de la no coherencia de las construcciones matemáticas. Vemos que, en el fondo, el trabajo lógico de la axiomática se reduce a poner a la vista las relaciones de las consecuencias de los axiomas admitidos; pero no es finalmente si no por una intuición inmediata, como nos podemos hacer cargo de la ausencia de relaciones entre los troncos cuyas ramificaciones entrecruzadas soportan el edificio matemático. Si se nos permite una comparación, lo mismo que se puede convenir en no ver en una catedral la expresión misma de la existencia de Dios, sino la expresión de la fe en esa existencia, de la misma manera la axiomática no es por sí misma la expresión de una verdad absoluta; ella es la expresión de una creencia en la eficacia de las verdades abstractas» [9].

Por fin, nos dice Klein: «La tendencia a desligarse de la intui-

8. Poincaré, *Ciencia y método*, p. 125.
9. *Les fondaments des mathématiques*, págs. 46-47.

ción, a mantenerse siempre en un terreno puramente lógico, nos parece impracticable de un modo absoluto. Un resto, un mínimum de intuición, tienen que quedar siempre en el fondo; aun cuando se formule de un modo abstracto, siempre va unida una cierta intuición a los símbolos con que se opera, siquiera para poder reconocer estos símbolos, y aunque sólo sea pensando en la forma de las letras. Aceptemos, sin embargo, que el problema en cuestión haya quedado satisfactoriamente resuelto y por consiguiente demostrada la compatibilidad. Aun entonces ocurre una observación a la que conviene dar toda la importancia que requiere, a saber: la de ser evidente que, mediante consideraciones de esa naturaleza, no se ha fundamentado, y más aún, no se puede fundamentar la aritmética. Es imposible por vía puramente lógica demostrar que las leyes, cuya compatibilidad se ha supuesto, sean realmente aplicables a los números que nos son conocidos por la intuición; que los entes indeterminados de que se habla en aquellas leyes puedan ser números reales, y que las relaciones que allí aparecen puedan equivaler a los procesos reales de la adición y multiplicación en su clara significación intuitiva. Lo que realmente se deduce de aquí es, que el problema, grande en su complejidad y aparentemente irresoluble, de fundamentar la aritmética, comprende dos partes; y que la primera, el problema puramente lógico de establecer principios fundamentales, es perfectamente abordable. La segunda parte, que pertenece más bien a la teoría del conocimiento, representa en cierto modo la aplicación de aquellas investigaciones lógicas a las relaciones reales, y apenas si ha sido tomada en consideración, aunque naturalmente debiera abordarse al mismo tiempo que la primera, si realmente se ha de fundamentar la aritmética con el debido rigor» [10].

Aquí toca Klein el problema candente de la existencia: ¿qué significado tienen en la realidad los símbolos lógicos y matemáticos? Sin el fundamento de la realidad no tienen contenido alguno, y se cumple la frase de Gonseth: «El pensamiento, cuando quiere encontrar en sí mismo su apoyo y su fundamento, no puede finalmente encontrar sino el vacío».

Es instructivo a este propósito el célebre argumento a *simultáneo* inventado por San Anselmo para probar la existencia de Dios, renovado después por Descartes y Leibnitz. Querían deducir estos filósofos la existencia de Dios del concepto del ser mejor que puede existir o del ser infinito que contiene en sí toda perfección posible: el cual tiene que existir por necesidad, pues es más perfecta la esencia actuada que la esencia puramente posible. Pero esos esfuerzos para sacar de la pura idea del ser la existencia son vanos: en cambio, con sólo admitir la existencia de un grano de arena, se deduce la existencia de Dios a posteriori. Las ideas,

10. F. Klein: *La matemática elemental desde un punto de vista superior.* página 12. Traducción de R. Fontanilla.

para no ser puro vacío, deben tomar su fuerza de la realidad, como Anteo de la tierra.

Aún podemos agregar, a propósito de la observación tan importante que hace Klein sobre aquel mínimo de intuición que debe quedar en el fondo del procedimiento puramente lógico, que acaso sea algo más de un *mínimum*. En efecto: es preciso tener en cuenta, así en el establecimiento de las nociones indefinibles como en el enunciado de los axiomas, lo que llamaron los filósofos escolásticos «juicios virtuales», que, por ser nacidos de la intuición y ser inmediatamente evidentes, se presuponen en todo razonamiento. Por eso es tan difícil al constructor lógico despojarse de esos juicios virtuales, y más de la intuición, así intelectual como sensible. Veamos, en efecto, el proceso que han seguido los matemáticos: ese proceso ha sido desde la intuición sensible y desde la misma construcción y tanteo mecánico, hasta la abstracción más alta. «Primero se creó la aritmética sobre el concepto bien intuitivo de medida; y, después, la plaga de lógicos colonizó las fértiles regiones conquistadas. Primero salió un torrente de geometría de esa madre ubérrima, pero vaga e imprecisa, que es el espacio intuitivo; y, después, se obtuvo el espacio abstracto: primero se edificó la geometría proyectiva, y después vinieron Pasch, Schur y Hilbert. Antes funcionó el motor eléctrico del experimento de Ferraris; y, después, se llenaron cientos de páginas con vectores: vuela primero cada tipo de avión *con certificado de túnel*, y más tarde aparecen los tratados de aerodinámica, donde los matemáticos pretenden quedar enterados de los últimos adelantos. Se edificaron primero las grandes catedrales góticas, y vino después la teoría de la construcción con sus hipótesis, conceptos, teoremas, etc., etc.» [11].

Es decir, que, por un esfuerzo que podemos llamar contra la naturaleza, el matemático pretende despojarse de todo elemento intuitivo y colocarse en el de la pura lógica. Entró andando y por la puerta en el castillo encantado de la matemática, y ahora quiere entrar volando por la ventana o por el techo para contemplar la vista de conjunto. Esta transformación del hombre en volátil no se puede realizar tan fácilmente como parece a primera vista: el lógico puro lleva demasiada escoria resultado de la pesadez con que fué adquiriendo poco a poco sus ideas.

La doctrina expuesta se verá más clara en su misma aplicación, hecha por Peano, para establecer la noción de número entero o natural y fundar la aritmética. Admite tres ideas primitivas que son cero, número y sucesivo. Pero debemos advertir que, para la interpretación y definición de estas palabras, nos debemos despojar de su contenido tal como lo conocemos por la intuición y la experiencia y atenernos solamente a los cinco axiomas siguientes: 1.° Cero es un número. 2.° El sucesivo de un número

11. Los peligros de la lógica, por V. Fraile Ovejero. *Euclides 1949*, p. 225.

es un número. 3.º Dos números nunca tienen el mismo sucesivo. 4.º Cero no es el sucesivo de ningún número. 5.º Si S es una clase a la cual pertenece cero, y así mismo el sucesor de cada número pertenece a S, entonces cada número pertenece a S. La cuestión de la independencia de estos axiomas la dejaremos por ahora y basta saber que ha sido probada por Padoa.

Veamos cómo se deduce la teoría de los números naturales de estas tres ideas y cinco proposiciones. Definimos a 1 como el sucesivo de 0. A 2 como sucesivo de 1, y así siguiendo. Podemos hallar de este modo la serie indefinida de los números enteros, pues por el segundo axioma todo número tiene un sucesivo, y por el 3.º, éste no puede ser ninguno de los ya obtenidos; porque, si lo fuera, dos números diferentes tendrían un mismo sucesivo, y por el 4.º, cero no es el sucesivo de ningún número. El axioma 5.º es el principio de inducción completa por el cual todos los números están en la sucesión que empieza por cero y continúa con la de los sucesivos números; porque, según ese axioma, cero pertenece a esa sucesión, y si un número n pertenece a ella, lo mismo ocurre al siguiente $n+1$; así, por inducción, todos los números pertenecen a esa sucesión. Del mismo modo se puede, hallada la sucesión de los números, definir la suma, producto, etc., de los mismos.

¿Qué decimos a esta manera de fundamentar la aritmética? Además de las advertencias generales que se han hecho sobre la axiomática, en concreto para la de Peano se puede observar, que está calcada sobre la serie natural de los números ya conocida por la aritmética tradicional. Observación que ya hizo Gonseth a la axiomática de Hilbert de la geometría: «La reintroducción inmediata de todas las expresiones corrientes de la geometría, reintegra inevitablemente una parte del contenido intuitivo que era preciso eliminar y distrae la atención de lo que, *al presente,* debe ser el elemento principal: la trama lógica» [12]. La misma observación hizo el célebre matemático Hadamard: «En todo su trabajo de lógica, Hilbert se dejó guiar constantemente por la intuición» [13]. Estos juicios caen de lleno sobre la axiomática de Peano; pues, si suponemos conocida la noción vulgar de número y la formación sucesiva de los números y el principio de inducción, ¿qué trabajo hay en enunciar los cinco axiomas de Peano, sujetos por necesidad lógica al conocimiento antiguo de la aritmética? Mas, si no suponemos conocidos de antemano los números, inmediatamente podemos notar en la axiomática de Peano esta singular paradoja o mejor círculo vicioso: En ella se *han contado tres* nociones generales y *cinco* axiomas, para lo cual se ha empleado la numeración que se quería deducir lógicamente: tenemos, pues, un círculo vicioso pa-

12. *Les fondaments des mathématiques,* p. 19.
13. *Encyclopédie Française.* I, 1937.—I, 52-10.

tente. La noción general de *orden* con el cual se numeran los axiomas escapa además a la lógica. La aritmética no es, pues, una consecuencia de la lógica, porque las nociones de número, cardinación, orden, no son lógicas sino metafísicas, e influyen, sin pasar por la lógica, en la aritmética y en la matemática entera. Tenemos, en definitiva, que la noción vaga de número dada por Peano llega hasta el fin de la aritmética como un puro símbolo, sin que nos sirva, según dice con su humorismo desenfadado Russell, para hacer un cómputo exacto de los dedos, ojos, narices, etc.: «necesitamos números que podamos emplear para contar los objetos comunes, y esto requiere que los números tengan un significado, y no sólo que tengan algunas propiedades formales lógicas» [14].

El mismo Russell pone de manifiesto, más en concreto, los defectos de la axiomática de Peano: «Las ideas primitivas, dice, de Peano, es decir, cero, número, sucesivo, son susceptibles de recibir un número infinito de interpretaciones diferentes que satisfacen a las cinco proposiciones primitivas. Daremos algún ejemplo:

INTERPRETACION 1.ª—Supongamos que cero significa cien, y que por número se entienda todo elemento de la sucesión de los números naturales a partir de cien. Entonces, todas nuestras proposiciones primitivas quedarán satisfechas, aun la cuarta, porque si bien es cierto que cien es el sucesivo de 99, debe tenerse presente que 99 no es un número en el sentido que hemos dado ahora a la palabra número. Es evidente que cualquier número puede reemplazar a cien en este ejemplo para significar el cero.

INTERPRETACION 2.ª—Supongamos a cero con su significado usual, pero a «número» como lo que corrientemente llamamos número par, y convengamos que el sucesivo de un número sea el que resulte de sumarle dos. Entonces 1 será representado por el número 2, 2 por el número 4 y así sucesivamente; ahora la sucesión de los números será

0, 2, 4, 6, 8...

Las cinco premisas de Peano todavía se cumplen» [15]. Parecida interpretación, se puede hacer sobre la palabra sucesivo.

Para contrarrestar estas objeciones, los partidarios de Peano admiten que, para las aplicaciones prácticas usuales, y aun para guiarse en la investigación, conviene pensar en la interpretación de los entes primitivos que concuerde con la *noción intuitiva* de los mismos, con abstración de las demás que puedan tener. El lector puede hacerse cargo que esto

14. *Introducción a la filosofía de la matemática.* Traducción de Juan B. Molinari, p. 19.
15. *Introducción a la filosofía de la matemática,* p. 18.

equivale a partir de las mismas nociones intuitivas de cualquier aritmética, reconociéndose implícitamente que no hay otro camino para dar valor a los indefinibles primitivos. ¿Para qué nos sirve, pues, la axiomática con todo su pesado bagaje, si el número natural es irreductible a ella? Como dice Gonseth: «Estamos en posesión por el método de Peano de una numeración ilimitada; mas he aquí un hecho de experiencia que nos conduce más allá de este cuadro. Este hecho es que, teniendo un grupo de objetos para contar, es decir, para numerar, yo puedo tomarlo de la manera más arbitraria; puedo cambiar a mi gusto el orden de estos objetos, y por eso no dejaré de obtener el mismo resultado. Las colecciones finitas poseen, pues, un carácter invariante en frente de todas las permutaciones posibles. Este es el carácter de su número. Hay, pues, un verdadero movimiento del pensamiento al decir, por ejemplo, ciertos objetos son en número de seis, porque son numerables de uno a seis. ¿El concepto de número cardinal es reductible al concepto de número de Peano? La respuesta es intuitiva y casi evidente: puesto que el primero resulta de una experiencia que no requiere el segundo, no puede haber conexión lógica entre ambos» [16].

* * *

Vengamos ya al sistema logístico que concretaremos en la exposición que ha hecho Russell, el más formidable obrero de la lógica formal.

La logística, lo mismo que la axiomática, pretende reducir todos nuestros conocimientos matemáticos a una forma puramente inteligible, sin que se mezcle ningún elemento intuitivo, ningún sentimiento ni instinto de lo verdadero. El término a que pretende llegar Russell en sus célebres «Principios de la Matemática» es, que las matemáticas puras sean una continuación de la lógica, sin que se pueda percibir ningún paso brusco ni siquiera la sutura. Así nos dice: «La Matemática y la Lógica históricamente hablando han sido disciplinas completamente distintas. La matemática ha estado vinculada a la ciencia, la lógica al pensamiento. Pero ambas se han desarrollado en los tiempos modernos: la lógica se ha vuelto más matemática y la matemática más lógica. Como consecuencia, ahora es imposible trazar una línea divisoria entre ambas: de hecho, las dos son una sola».

Y ¿cómo llega Russell a este término? Introduciendo una nueva lógica, que no es la lógica formal clásica, ni siquiera la de Kant, que, como se sabe, prescinde de toda aplicación que puedan tener las leyes de la lógica al mundo real, sino otra lógica mucho más formal, y podemos ya decir desde luego construída *ad hoc:* es decir, en orden a la aspiración de Russell y demás logistas, de borrar la raya entre las matemáticas y la lógica. Esta construcción de los logistas se llama «lógica simbólica», for-

16. *Le fondaments des mathématiques,* p. 209.

mada a estilo algebraico con símbolos literales: sus fundamentos son el llamado cálculo de proposiciones, cálculo de clases y cálculo de relaciones. Russell admite, como comienzo de su lógica formal, algunas constantes lógicas indefinibles: «El número de éstas no es grande: parecen ser de ocho a nueve. Estas nociones solas forman el sujeto fundamental de toda la matemática: en Aritmética, Geometría o Dinámica racional nunca se presentan otras, excepto las que se pueden definir en función de las ocho o nueve originales» [17].

Entre estos indefinibles, o constantes, juega el papel primordial la noción de *implicación formal:* Pero además de la implicación formal necesitamos, como indefinibles. *Implicación entre proposiciones que no contienen variables, relación de un término a una clase de que es miembro, la noción de tal que, la noción de relación y verdad.*

«Las proposiciones matemáticas se hallan caracterizadas, no sólo porque contienen implicaciones, sino también por el hecho de que contienen variables».

En vez de seguir a Russell en su zapa lógica detengámosle en su mismo comienzo. Acepta como indefinible la que llama constante lógica *implicación;* pero la implicación, en el orden lógico, no es constante respecto del orden ontológico: la implicación lógica implica a su vez la ontológica, porque para dar significación a esa palabra debemos acudir al orden real objetivo, sin el cual la lógica se reduce a un inmenso psitacismo contra el que la filosofía del lenguaje y la razón misma, que dió a los hombres la palabra en orden a entenderse sobre la significación de las cosas, protestan imperiosamente.

Podemos, pues, y debemos definir la implicación lógica en función de la *acción de implicar,* o sea, de *estar envuelto o contenerse en,* (del verbo latino *implicare*). Emplearemos también el verbo *es* que expresa la esencia de la cosa, y es lo único indefinible, por que el ser se halla en la suprema categoría de los conceptos, y todos se resuelven por fin en él. Son bien conocidas las nociones de *verdad, falsedad, proposición o juicio.* Así podremos definir la implicación lógica como *el hecho de estar contenida la verdad de una proposición en la verdad de otra, o la verdad o falsedad de una proposición en la falsedad de otra.* Así lo dicen los antiguos adagios de la dialéctica tradicional. *Ex vero non sequitur nisi verum. Ex falso sive verum sive falsum.* Con esto está arruinada la pura lógica formal, sin metafísica, de Russell; y su intento de unir la matemática a la lógica, sin pasar por el puente de la ontología, es vano y absurdo.

Pero aún hay más: no sólo está implicado el orden ontológico en lo lógico, para que éste tenga un sentido fundamental, sino que, a su vez, el orden ontológico y de las esencias implica en el orden lógico la exis-

17. *Los principios de las matemáticas,* p. 38.

tencia: porque sin las cosas existentes nos sería imposible formar idea alguna de las esencias en abstracto, y, formada ésta, discurrir lógicamente. La lógica como tal tiene, pues, su última raíz en el orden empírico e intuitivo, y toda implicación, y toda verdad, debe reducirse en último término, como dice Santo Tomás, *ad sensum;* a la misma percepción sensible que nos une al mundo de las cosas existentes. Con esto está dicho que una lógica que no parte del dato de la existencia, se perderá en el vacío y no tocará realidad alguna. Y más, que la única lógica posible es la clásica aristotélica que parte de la definición de la verdad, del criterio de verdad, etc.

Esto lo dijo ya con su profundo sentido filosófico Balmes, al refutar las ideas *a priori* kantianas, donde quedó ya refutado Russell, pues su lógica, puramente formal, es ultrakantiana, ya que no parte de la experiencia, sino que pretende crear lógicamente el mismo objeto de la ciencia. Dice así Balmes: «Es cierto que las ideas generales, por sí solas, no conducen a ningún resultado positivo, o, en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero, si se las une con otras particulares, se establece entre ellas y éstas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «todo ser contingente necesita una causa», esta proposición, aunque muy verdadera, nada me dice en el orden de los hechos, si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes, y causas de cualquier especie. En tal supuesto, la proposición expresa una relación de ideas, no de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, no positivo.

Esta relación de las ideas envuelve tácitamente una condición que les da para los hechos un valor hipotético; porque, cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa, no se entiende afirmar una relación de ideas destituída de toda aplicación posible; antes por el contrario se quiere afirmar que, si existe en la realidad un ser contigente, habrá tenido realmente una causa. Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo, basta que se verifique la condición envuelta en la proposición general. Todo ser contigente necesita una causa: esto por sí solo nada me enseña sobre el mundo real; pero, desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contigente, la proposición general, antes estéril, se hace sobremanera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contigente, conozco la necesidad de su causa; infiero además la necesidad de la proporción que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de ésta discurro sobre las que deben hallarse en aquella.

De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida a hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la ver-

dad ideal, la otra es la real, o sea, el dato suministrado por la experiencia» [18].

Se dirá que la lógica y las matemáticas, su prolongamiento, son una ciencia por completo formal, sin contacto con la metafísica y mucho menos con la experiencia. Pero ¿qué es una lógica formal?, podemos preguntar con Darvón. «Una lógica formal es la que no toma en consideración ningún objeto y cuyas reglas se pueden aplicar sin pensar en ningún objeto. Mas, cuando no pensamos en ningún objeto, no podemos pensar sino en palabras: esta lógica, constituye, pues, la gramática de un discurso donde las palabras cambiarán de forma, tomarán flexiones y desinencias y se dispondrán en un orden definido según las reglas. Esta reducción de la lógica a una gramática me parece inevitable, si se pretende que sea absolutamente formal. Porque, al fin, ella introducirá dos suertes de términos; los unos indefinibles, y los otros definidos con la ayuda de los primeros. Los indefinibles serán, por ejemplo, la verdad, el error, la clase, la pertenencia a una clase, la relación y ciertos tipos al menos de relación. Pero una de dos: o damos un sentido a estas palabras sin haberlas definido y las entendemos de una cierta manera, o no tratamos de comprenderlas sin que sólo son para nosotros palabras. En el segundo caso, como los términos definidos se definirán por medio de los indefinibles que no son para nosotros sino palabras, aquellos tampoco serán sino palabras. Y de un cabo a otro no habrá sino palabras. Pero si entendemos de una cierta manera las palabras indefinibles sin haberlas definido, pregunto: ¿cómo podemos entenderlas sin aplicarlas a los objetos, sin tener experiencia de algún objeto?» [19]. En este raciocinio somos conducidos como en el de Balmes hasta la misma experiencia, como medio de evitar el verbalismo puro, al que por fuerza se reduce la lógica absolutamente formal.

Contraria por completo a esta doctrina es la de Russell: «La lógica, dice, se desarrolla independientemente de los hechos empíricos, y la existencia del universo es un hecho empírico... En la práctica es posible desarrollar mucho la matemática sin la existencia de nada. Puede constituirse toda la aritmética elemental de los enteros finitos y de las fracciones racionales, pero todo lo que se refiere a las clases infinitas de enteros resulta imposible. Para incluírlas necesitamos el axioma de infinitud que establece que si n es un número finito, existe por lo menos una clase que tiene n elementos» [20].

Prescindiendo por ahora del infinito, es manifiestamente imposible construir los números finitos, si no partimos de la existencia de alguna

18. Balmes: *Filosofía Fundamental*, lib, 4, cap. 14.
19. *La philosophie des mathématiques*, pág. 172. Aducimos éste y los demás testimonios de los modernos filósofos de la matemática, para que no se nos achaque el defender a carga cerrada los principios de la escolástica.
20. *Los principios de la matemática*. Introducción a la segunda edición, p. 11

cosa. En la nada absoluta nada se puede contar. Pero la misma hipótesis de la nada absoluta es absurda, porque el ser existe por necesidad. No se puede hacer hipótesis alguna sobre la existencia o no existencia de algo. Existe alguna cosa y por lo mismo siempre ha tenido que existir algo, o el ser existe por necesidad [21].

Y esta nos parece ocasión de aclarar un punto discutido sobre la lógica russelliana. Es decir, si se le debe colocar entre los realistas o nominalistas.

21. Russell, no admitiendo como principio para raciocinar el orden empírico, rechaza por lo mismo las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. En cambio, es bien curioso cómo saca de la nada el mundo de los números. Citamos este párrafo que deja atrás la sofística griega y las argucias más sutiles de la escolástica medieval. «La ausencia de constantes no lógicas, aunque es condición necesaria para el carácter matemático de una proposición, no es condición suficiente. Quizá los mejores ejemplos sobre esto sean proposiciones respecto al número de cosas existentes en el mundo. Tomemos por ejemplo: *existen por lo menos tres cosas en el mundo*. Esto es equivalente a: Existen objetos x, y, z, y *propiedades* φ, ψ, χ; tales, que x, pero no y, tienen la propiedad φ; x pero no z, tienen la propiedad ψ; e y pero no z tienen la propiedad χ. Esta proposición puede enunciarse en términos puramente lógicos; y puede probarse lógicamente que es verdadera para clases de clases de clases: de estas últimas deben existir por lo menos cuatro, aunque no exista el universo. Porque en este caso existiría una clase: la clase vacía; dos clases de clases, a saber: la clase vacía de clases, y la clase cuyo único miembro es la clase vacía; y cuatro clases de clases, a saber: aquella que es vacía, aquella cuyo único miembro es la clase vacía de clases, aquella cuyo único miembro es la clase cuyo único miembro es la clase vacía, y la que es la suma de las dos últimas».

Una sencilla fórmula matemática nos pondrá de manifiesto el enredado proceso russelliano. Supongamos existente un conjunto de n individuos o elementos. Formando las combinaciones de estos n elementos de uno en uno, de dos en dos... de n en n, y añadiendo la combinación en que no se toma ningún elemento, el número total de estas combinaciones será 2^n. Si se sujetan a la misma operación las 2^n clases obtenidas, así las llama Russell, obtendremos $(2)2^n$ clases de clases. Repitiendo la operación obtendremos $(22)2^n$ clases de clases de clases, y así sucesivamente. Tendremos, pues, la serie de términos n, 2^n, $(2)2^n$, $(22)2^n$... Si ahora suponemos con Russell que no existe el universo n será 0, y la serie tomará el valor 0, 1, 2, 4... Es decir, habrá 0 individuos; una clase vacía; dos clases de clases; cuatro clases de clases de clases... Así, aun cuando no exista el mundo, se prueba ser lógicamente verdadera la proposición: *existen tres cosas por lo menos en el mundo* para el cuarto término de la serie, o sea, para las clases de clases de clases, que son cuatro. Cada uno de los términos de la serie forma un tipo. «En los tipos más bajos, dice Russell, en los de los individuos, en los de las clases, y en los de las clases de clases, no podemos probar lógicamente que por lo menos existen tres miembros». Se ve, pues, que una proposición de carácter matemático siempre puede enunciarse en función de sólo constantes lógicas: las clases son tales constantes. Pero en este raciocinio russelliano se cometen varios errores. Se pasa del orden concreto al abstracto. En la serie no se puede anular el primer término n, porque representa no un número abstracto con cualquier valor, sino un número concreto n de individuos; y ¿cómo se pueden anular éstos, sin anular al mismo tiempo las combinaciones que con ellos se pueden formar? Aquí se confunde, además, el 0 matemático, o la nada de cantidad, con la no existencia de individuos. Los matemáticos, suponiendo en una fórmula cierta expresión literal 0, pueden obtener para ella un determinado valor. Pero en la serie dada n tiene un valor concreto en el primer término que no se puede anular *en absoluto*, porque la hipótesis de que no existan individuos en el mundo es en sí repugnante. El raciocinio de Russell es, pues, absurdo por todos conceptos, y el mundo de clases por él creado, una contradicción. (Véase *Principios*, p. 10).

Seguir el pensamiento de este filósofo a través de sus vacilaciones, retractaciones y discusiones con sus adversarios, es difícil. Le hemos oído rechazar las axiomáticas de Peano, invocando la finalidad de la aritmética que nos ha de servir para contar. Con respecto a la lógica de Hilbert se expresa en estos términos. «Existe otra dificultad en la posición formalista, y es en lo que respecta a la existencia. Hilbert admite que, si un conjunto de axiomas no lleva a contradicción, debe existir algún conjunto de objetos que los satisface: de acuerdo con ello, en vez de buscar el establecer teoremas de existencia por medio de ejemplos, se dedica a métodos de prueba de la propia consistencia de sus axiomas. Para él la *existencia*, tal cual se entiende generalmente, es un concepto metafísico innecesario, que puede reemplazarse por el concepto preciso de no contradicción. Y aquí olvida de nuevo que la aritmética tiene un uso práctico. Esta aplicación a la práctica por sí misma no forma una parte de la lógica, sino de la aritmética: pero una teoría que la haga imposible *a priori* no puede ser verdadera» [22].

Muy bien dicho: ¿Pero no afirmó Russell que la aritmética finita se puede desarrollar, y él la desarrolla, sin la existencia de nada? Pues a ¿qué clase de seres se puede aplicar la aritmética así formada? ¿A las clases o números que se han deducido de una manera puramente lógica, o sea, al mundo lógico sacado de la nada? Si el principio de los números es puramente lógico y el objeto a que se aplican lógico también, ¿dónde está la aritmética práctica?

Hemos reducido a Russell al mundo ideal por él creado. Pues citemos otro párrafo en el que rechaza la afirmación de Lotze «que la mente es, en cierto sentido, creativa; que lo que intuye adquiere en cierto modo una existencia que no tendría si no fuese intuído». «Una teoría como ésta, dice Russell, es esencial para toda forma de kantianismo. Pero, si no me equivoco, dicha teoría se apoya en el olvido de la distinción fundamental que existe entre una idea y su sujeto. Engañada por el desprecio del ser, la gente ha supuesto que lo que no existe es nada. Viendo que los números, relaciones y otros muchos objetos no existen fuera de nuestra mente, han supuesto que los pensamientos, en los que meditamos acerca de estas entidades, crean realmente su objeto... El argumento de que 2 es mental exige que 2 sea esencialmente un existente. Pero en tal caso sería un particular, y sería imposible que 2 estuviese en dos mentes o en una mente en dos instantes. Así que 2 será siempre una entidad que tendrá ser aunque no se halle en la mente... En resumen, todo conocimiento debe ser *reconocimiento*, so pena de ser engañoso; la aritmética debe descubrirse exactamente lo mismo que Colón descubrió las Indias Occidentales; y nosotros no creamos los números, del mismo modo que aquél no creó los indios» [23].

22. *Los principios.* Introducción, p. 8.
23. *Op. cit.*, cap. 51, l. 1, & 427, p. 548.

Magnífica refutación del idealismo por el contundente argumento de que, si las ideas fueran una creación de la mente, tendrían sólo el ser contigente y existente que les da el mismo entendimiento, y no un ser absoluto anterior a todo pensamiento particular. Pero aquí hay una confusión: Lotze admite una creación ideal; Kant no la admitió: sus categorías son *a priori*, y se imponen a la mente que no las crea, exactamente como en la teoría escolástica: sólo que ésta da como origen de las ideas la percepción empírica o *a posteriori*. Fuera de una mala inteligencia del kantianismo, Russell en este párrafo no hace sino establecer una doctrina contraria por completo a la que hemos visto que él defiende.

«Si Russell fué alguna vez intrépido realista (tal aparece en los párrafos citados), se convirtió a un radical nominalismo dice Brunschvicg» [24]. Esta conversión ha sido declarada por el mismo Russell en la Introducción que pone a la última edición de sus *Principios a la matemática*, publicados hace medio siglo (1903). «Las constantes lógicas, si nos sintiéramos capaces de decir algo definido respecto a ellas, deben ser tratadas como partes del lenguaje, no como partes a que se refiere el lenguaje. De este modo la lógica resulta ser mucho más lingüística de lo que creía en la época en que escribí los *Principios*. Aun será cierto que en la expresión verbal, o simbólica de las proposiciones lógicas, no se presentan constantes, salvo las lógicas; pero no será cierto que estas constantes lógicas son nombres de objetos, como intenta serlo Sócrates» [25].

En dicha Introducción nos dice, además, que la técnica lógica matemática ha progresado notablemente en estos cincuenta años, y que el libro ya no expresa sus puntos de vista actuales en ciertos casos, enumerando una porción de cosas donde debe corregir sus antiguas afirmaciones.

Por estas palabras y otras que no citamos es evidente que Russell ha sido conducido a un nominalismo rígido, a una pura sintaxis de los símbolos y a la concepción puramente tautológica del raciocinio matemático del círculo Vienense, cuyos representantes son Wittgenstein y Carnap. En la Lógica formal, sin metafísica, no es posible otra posición filosófica.

En cuanto a lo que nos dice Russell sobre el progreso de la lógica formal que le llevó a corregir sus opiniones anteriores, es un absurdo. ¿No identificó Russell la lógica formal que ideó con las matemáticas, sin que se pudiera señalar el paso de la una a la otra? Aquella lógica debió ser, pues, tan exacta como lo fueron eternamente las matemáticas. ¿Cómo es que ha debido corregirse y desdecirse en tantos puntos como después señala? ¿No es esto una prueba de que semejante lógica formal no puede identificarse con las matemáticas? Este punto flaco de los logistas ya lo

24. Double aspect de la philosophie mathématique. *Les grands courants de la pensée mathématique*, pág. 530.
25. *Los principios*, Introducción, p. 15.

había hecho notar Poincaré, hace medio siglo, en sus discusiones con ellos, cuando decía: «Ya es hora de hacer justicia a estas exageraciones. No espero convencerlos, porque han vivido largo tiempo en esta atmósfera. Por otra parte, cuando se ha refutado una de sus demostraciones, se está seguro de verla renacer de nuevo con cambios insignificantes, y ya varias han vuelto a renacer de sus cenizas como las cabezas de la hidra de Lerna que Hércules cortó» [26].

Después de dilucidar este punto, sigamos a Russell en su lógica simbólica. Está fundada en los tres cálculos de proposiciones, de clases y de relaciones. El método es el mismo para los tres cálculos. Se establecen los indefinibles, y luego se enuncian los postulados. Ya hemos rechazado en nombre de la metafísica semejantes indifinibles o constantes lógicas. En cuanto a los axiomas indemostrables, nada menos que diez enuncia Russell para el cálculo de proposiciones: pero todos ellos se reducen en último análisis a los conocidos axiomas de la lógica tradicional: el principio de identidad, el principio de contradicción y exclusión de tercio. No podemos entrar en un examen detenido de la lógica simbólica, ni es necesario para nuestro intento: basta con que analicemos la noción de clase fundamental para unir la lógica con las matemáticas.

Para la mejor inteligencia de la teoría russelliana recordaremos las nociones de la filosofía y matemática tradicional.

El número no se puede definir sin la unidad. La palabra unidad se toma en dos acepciones, una absoluta y otra relativa. En la primera acepción se trata de la unidad transcendental que conviene a todos los seres en virtud de su esencia propia. En la segunda acepción tenemos la unidad *cuantitativa o predicamental,* porque la cantidad entra en predicamento y conviene a todos los entes dotados de cantidad, aunque las cosas espirituales, por ejemplo los ángeles, las virtudes..., también tienen su unidad cuantitativa y se pueden contar. En el uso corriente se toma la palabra unidad en otra acepción también relativa. Tal es la *unidad medida.* Medir una cosa es compararla con otra que se toma por unidad. Antes de establecer la unidad debemos considerar la naturaleza de las cosas que se quieren medir. Porque la cantidad en general es de dos clases: *la continua,* que está formada por elementos homogéneos, enlazados por límites comunes, y *la discreta,* que está formada por individuos a los que conviene la unidad transcendental. Cuando se trata de la cantidad continua, la unidad es arbitraria; aunque debe ser de la misma especie de lo que se mide; para medir una longitud se emplea una longitud, para medir un tiempo se emplea un tiempo, etc. El centímetro, el segundo, el gramo, son las conocidas unidades de física para medir una longitud, un tiempo, un peso.

26. *Ciencia y método,* p. 119.

Cuando se trata de la cantidad discreta, v. gr., un ejército, un rebaño, la unidad no es arbitraria, sino que está dada por la misma naturaleza. La unidad para medir un ejército es un soldado; para medir un rebaño es una oveja. El resultado de la medida en este caso es siempre un número entero llamado natural. Supuestas estas nociones, se puede definir el número en su sentido generalísimo la medida de la cantidad, que será un número entero y natural cuando la cantidad medida es discreta, y entero, o quebrado, cuando la cantidad es continua; la noción de número entero es más general que la de número natural; todo número natural es entero, pero el número entero no siempre es natural, v. gr., cuando resulta de la medida exacta de la cantidad continua. El número que tratamos de definir es el número entero natural; éste, como dijo Kronecker, es el que hizo Dios, porque se funda en la medida también natural y absoluta que nos ofrece la naturaleza en la unidad individual de las cosas; y es el sólido fundamento de la necesidad y exactitud matemáticas. La medida de la cantidad continua, ya se exprese por un número entero o quebrado, racional o irracional, real o imaginario, es siempre una medida relativa y convencional, como lo es la misma unidad arbitrariamente elegida. Por esto estos números, como dice el mismo Kronecker, son invención humana.

Definimos, pues, el número entero y natural como la medida de la cantidad discreta: a ésta se reduce la definición aristotélica: *Numerus est multitudo mensurabilis per unum*. Pero esta definición es genérica, según el mismo Aristóteles, y cada uno de los números constituye una especie diversa que se forma con la unidad añadida o restada. Así, pues, si al número 2 le añadimos una unidad obtenemos el número 3, que difiere en especie del anterior, y así sucesivamente.

Lo mismo que la noción específica *hombre* se contrae añadiendo a la noción *animal* la racionabilidad, diversa de la animalidad, así la noción genérica de número entero se contrae a cada especie de número por la adición o resta de la unidad de medida. En cuanto a los individuos, son los grupos concretos a los cuales se aplica el número. Así, cuatro hombres, cuatro ovejas, cuatro árboles, son los individuos concretos medidos por el número abstracto cuatro. En la esencia del número no hay nada cualitativo: todo es cantidad y determinación de esa cantidad por medio de la medida. En la nomenclatura de la comprensión y extensión, la comprensión del número entero se resume en la cantidad, en la unidad y en la medida. En cuanto a la extensión, es el conjunto indefinido de los grupos de objetos representables por el número abstracto.

Viniendo a la doctrina russelliana, lo primero que se advierte es que se ha eliminado en ella el concepto de cantidad y de unidad de medida siendo la clase un indefinible, lo mismo que la pertenencia de un miem-

bro a la clase, y de ésta a la clase superior, etc. Así como antes rechazamos como indefinible la noción de implicación, lo mismo hacemos ahora con la noción de clase: porque todo el mundo tiene concepto de lo que es hacer una clasificación. En la lógica se habla de géneros y especies; en la historia natural más bien de clasificaciones y de clases; pero son conceptos completamente afines. Hacer una clasificación es ordenar una serie de individuos según sus propiedades. Una clase, v. gr., de flores, será el conjunto de las flores que coinciden en sus propiedades. Para la clasificación, o para la clase, lo esencial es la «comprensión» por la que se distinguen los individuos de ella de los demás; en cuanto a la «extensión» de la clase es el conjunto de los individuos; pero la clase está constituída esencialmente por las propiedades, que son las que agrupan a los individuos y los distinguen de los demás seres: la extensión de la clase es indefinida de suyo. A la clase de los hombres pertenecen todos los hombres existentes y los posibles en número indefinido.

Aquí podemos notar, de paso, que la clase extensivamente no puede servir para definir un número, porque éste tiene determinadas unidades: 2, 3, 4...; mientras que, en la clase, los individuos de ella son en número indeterminado. Russell aprovecha el concepto de clase para definir el número, pero si quiere definir los números finitos (prescindimos del cero y del infinito), tiene que introducir un concepto de clase completamente artificial, porque la clase no tiene número determinado de individuos.

Notaremos también que el concepto de «conjunto» es distinto del de la clase: aquel concepto se aplica en general a los objetos reunidos de alguna manera, a los árboles de un jardín, a las personas que hay en un salón, etc. En cuanto al número, no tiene nada que ver ni con la noción de clase, ni siquiera con el conjunto. Numerar, contar es propiamente una operación intelectual, no tan compleja ciertamente como clasificar, pero mucho más compleja que agrupar y establecer conjuntos: estos se pueden formar sin contar o medir sus elementos, y entonces nada tendrán que ver con los números. La teoría de «conjuntos» de que trata la matemática está lógicamente establecida sobre la noción ya conocida de los números. No nos interesa ahora el origen psicológico del número; pero sí queremos hacer notar que éste es esencialmente una medida: un conjunto medido es ya un número, tomando como unidad uno de los elementos del conjunto. Según esto, una clase jamás puede llamarse un número, ni puede servir para definir a éste: siendo, al contrario, el número lo que puede medir, no digo una clase, pues ni intensional ni extensionalmente tiene medida, sino un conjunto determinado de individuos de la clase.

Russell nos dice que «número es lo que caracteriza a los números, como hombre es lo que caracteriza a los hombres». Pero enseguida se advierte que la noción específica de hombre se forma por las propiedades

o cualidades esenciales, mientras que el número se forma por la reunión de unidades. Además, las propiedades se unen en las especies naturales de un modo íntimo, sustancial; en el número se unen las unidades de un modo accidental, por suma matemática. Abstraída, además la noción del número, v. gr., 4, de un conjunto de cuatro objetos, este número se aplica, no a los individuos singulares como la clase, sino a los grupos de cuatro objetos. Pero es de advertir que, así como la noción de «hombre» se abstrae por la consideración de las cualidades observadas en varios individuos, así la noción de «número» se forma por la consideración de un solo grupo de objetos abstrayendo de la naturaleza y orden de éstos; es decir, de todo lo que no sea cantidad. La razón es, porque la especie no se manifiesta de una manera intuitiva, sino que es preciso observar atentamente muchos individuos para deducirla: mientras que abstraído del grupo concreto el número, v. gr., 4, sabemos, a causa de la necesidad y exactitud que reina en la cantidad matemática, que ese número se aplica a todos los conjuntos de 4 objetos y sirven para contarlos. Con esto queda patente la diferencia que existe entre la clase y los números: la clase o especie se funda en las cualidades esenciales y responde a la pregunta *quid et qualis*. El número se funda en la cantidad y responde a la pregunta *quot*.

Se dirá que, en matemáticas, se habla de *especies* diversas de números: pares, nones, primos, cuadrados perfectos, etc. Es cierto, pero todas esas especies diversas vienen de la cantidad y se fundan en ella; porque los números pares o nones se definen por la divisibilidad o no divisibilidad por dos, o sea, por la división o no división exacta del número en dos cantidades iguales. Se habla también en matemáticas de cualificación de los números, v. gr., positivos, negativos, imaginarios; pero esas cualificaciones son posteriores a la definición de número, y van unidas, como se ve, por la representación geométrica a la dirección en el espacio, irreductible a la lógica, y reducible en cambio a la cantidad continua. Además, empezando a definir el número, no se puede hablar de clases diversas de ellos.

Sigue diciendo Russell: «al referirnos a un conjunto diremos en general una clase o algunas veces un grupo». De lo que acabamos de decir se deduce que a «un conjunto» siempre se le debe llamar grupo o colección, jamás una clase. Así, teniendo una multitud de hombres se les puede agrupar en conjuntos de 2, 3, 4, etc. Si son varias las agrupaciones de 2, 3, 4, hombres, todo el mundo hablará de los grupos de dos hombres, de tres hombres, etc. Pero ¿quién, si no quiere ser objeto de ridículo, hablará de la clase de los duos, de los tríos, etc., como nos dice Russell? Por agrupar las flores que se han recogido en el campo en grupos de cierto número ¿se ha hecho una clasificación? Las clases russellianas de números son nomenclatura artificial y forzada, en pugna con el lenguaje y la misma lógica a la que es irreducible la noción de número.

Prosigamos: «Una clase o conjunto puede ser definida de dos maneras, por extensión y comprensión». Ya se ha dicho que la definición verdadera es la que nos enseña el *quid est*. Ahora bien, esta es la definición por comprensión. Si afirmo que Sócrates es un hombre, indudablemente que esta frase tiene dos sentidos: en el primero se afirma que Sócrates es animal racional (sentido intensivo o comprensivo); en el segundo se afirma que Sócrates pertenece a la clase o especie de los hombres (sentido extensivo). Pero ¿cómo sé que Sócrates pertenece a la clase de los hombres y que Rocinante no pertenece a esa clase? Por el sentido intensivo: Porque Sócrates es animal racional: así, el sentido extensivo se funda en el intensivo, que es el que acota la multitud de individuos. En resumen: una clase no se puede definir extensivamente, porque sus individuos son en número indefinido; y porque, para saber que un individuo pertenece a la clase, tengo que acudir al sentido intensivo. «Generalmente, dice Russell, los filósofos han considerado la intensión como dotada de mayor importancia, mientras que se considera que la matemática trabaja especialmente con la extensión. M. Couturat, en su admirable trabajo sobre Leibniz, dice rotundamente que la lógica simbólica sólo puede construirse basándose en la extensión; y si sólo existieran estos dos puntos de vista, su afirmación se hallaría justificada. Pero, en realidad, hay posiciones intermedias entre la intensión y extensión puras; y es en ellas donde la lógica simbólica tiene sus lares. Es esencial el que las clases a que nos referimos estén formadas por términos, y no sean predicados o conceptos, pues una clase puede definirse cuando se dan sus términos, pero en general existirán muchos predicados que se pueden unir a los términos dados y no a otros» [27].

Esta última afirmación de Russell es un absurdo: ya hemos dicho que una clase no puede definirse por sus términos, porque no están dados, sino que son indefinidos, como vemos en la clase de los hombres. Russell tiene en la mente un conjunto con un número fijo de elementos, y a este esquema aplica la definición de clase, atropellando el sentido esencialmente intensivo de ésta, y aun el extensivo, no siendo éste sino indefinido. No sólo la clase, pero ni aun el conjunto, si no se ha medido previamente, puede ser definido por extensión. Russell confunde la extensión lógica del concepto de clase, que se predica unívocamente de los individuos, con la extensión cuantitativa propia de los conjuntos o multitudes que constan de elementos discretos, y pueden por lo mismo ser medidos y dar un número. Esta definición por extensión de un conjunto se identifica con la definición por comprensión que antes vimos: en el número la extensión cuantitativa es comprensión y viceversa, siendo el número cantidad; pero la extensión lógica del número es como la de toda idea universal el con-

27. *Los principios*, cap. VI, & 66, pág. 104.

junto indefinido de grupos a los que se aplica el número. Aquí se advierte ya la confusión del orden lógico con el matemático, que luego señalaremos a propósito de la correspondencia biunívoca.

Igualmente absurdo es lo que dice Russell: que en general existirán muchos predicados que se pueden unir con los términos dados y no con otros. ¿No acabamos de decir que una clase está definida por la comprensión, o sea, por sus predicados esenciales, y éstos, por fuerza, tienen que ser únicos al menos en el sentido físico y metafísico, aunque acaso puedan variar en el descriptivo? Así, Russell acepta la definición de hombre, que ya dió Platón, como bipedo implume; mal aplicada, porque puede convenir también al vespertilio o murciélago.

Pero nos sale al paso Russell: «Por supuesto que no podemos intentar una definición intensional de clase como la clase de los predicados que se unen a los términos en cuestión y a ningún otro, porque esto traería aparejado un círculo vicioso; por lo que el punto de vista de la extensión es hasta cierto punto inevitable» [28]. El círculo vicioso existe sólo en el sistema de lógica puramente formal russelliana. Porque en el nuestro la clase se forma partiendo del orden empírico de la observación de los individuos, no se establece *a priori,* como un indefinible russelliano. Observada una serie de individuos y visto que coinciden en ciertos caracteres esenciales formamos el concepto intensivo de clase, que aplicamos a los individuos, no sólo a los observados, sino, por inducción, a los no observados y aun a los posibles, que tendrán las propiedades dichas y son en número indefinido. ¿El naturalista que aplica la definición intensiva de su clase, v. gr., a las diversas especies de flores, comete un círculo vicioso? Según ésto, el aplicar las nociones universales a los diversos seres del mundo, constituye un círculo vicioso: y así, todas esas nociones universales habrá que aceptarlas como indefinibles lógicas, y por tanto sin sentido real, y volveremos al verbalismo antes rechazado. De estas consideraciones concluye Russell, que el punto de vista de la extensión es *hasta cierto punto* inevitable. Este *hasta cierto punto* lo explica a continuación. «Por otra parte, si tomamos la extensión pura, nuestra clase se hallará definida por la enumeración de sus términos, y este método no nos permitirá trabajar, como lo hace la lógica simbólica, con clases infinitas. De este modo nuestras clases deben considerarse en general como objetos denotados por conceptos, y en este sentido es esencial el punto de vista intensional» [29]. Igual conflicto que la clase infinita que no puede definirse por extensión, suscita a Russell la clase vacía que no tiene elementos, como explica largamente en el lugar que citamos.

Estos conflictos son vanos y anticientíficos. Primero, porque tratán-

28. *Loc. cit.*, pág. 104.
29. *Loc. cit.*, pág. 104-05.

dose de definir los números debemos empezar para establecer la definición por los números ordinarios y usuales, como son los finitos: el cero y el infinito son los casos extremos, o como los monstruos de la matemática, y a ésta le toca ver cómo generaliza la noción de número para comprender esos casos. ¿Qué diríamos del naturalista que para definir una especie acudiera en primer lugar a los casos más ambiguos y dudosos? El criterio científico pide que se forme la clasificación y definición sobre la multitud inmensa de ejemplares que coinciden en sus propiedades; los casos ambiguos se acomodarán, si se puede, a esa definición; y, si no se acomodan, quedarán excluídos. En cuanto al número infinito, he aquí lo que nos dice Poincaré: «Según la manera de ver de muchos matemáticos, para enseñar la aritmética de un modo verdaderamente lógico, se debería comenzar por establecer las propiedades generales de los números cardinales transfinitos: después, distinguir entre ellos una pequeña clase, la de los números ordinarios enteros. Merced a esto, se podría llegar a demostrar todas las propiedades relativas a esta pequeña clase (es decir, toda nuestra aritmética y álgebra) sin servirse de ningún principio extraño a la lógica. Este método es evidentemente contrario a toda sabia psicología; por supuesto, que no es así como ha procedido el espíritu humano para construir las matemáticas» [30].

Es muy sensata la observación del gran matemático; pero desde luego diremos que los números infinitos, según Russell, se introducen en la lógica como clases, y lo que estamos probando es que el número, así finito como infinito, es irreductible a la lógica por ser cantidad. Por lo demás, de los conflictos que suscita el número infinito prescindimos por ahora. En cuanto a la clase vacía, es contradictoria así en el sentido intensivo, como en el extensivo: ¿cómo se puede formar una clase sin individuos que clasificar, y por lo tanto sin notas comprensivas?

Continúa Russell. «Es claro que concebir el número es una manera de agrupar determinados conjuntos, a saber, aquellos que tienen «un mismo número de elementos». Podemos suponer a todos los pares en un grupo, a todos los tríos en otro, y así sucesivamente. En esta forma obtenemos varios grupos distintos, cada uno de los cuales está formado por todos los conjuntos que tienen un cierto número de elementos. Cada grupo es una clase cuyos miembros son conjuntos, es decir, clases; en esta forma cada uno es una clase de clases» [31]. Todo esto es un artificio de lógica: la

30. *Ciencia y método*, p. 118. Esta aritmética trasfinita es la de Cantor. En ella se define el conjunto infinito, en el sentido de Dedekind, como el que tiene la misma potencia que una de sus partes: los números cardinales correspondientes a los conjuntos infinitos se llaman cardinales transfinitos. Los conjuntos finitos, o sea, los números de la aritmética, serán los que tienen potencia diferente de cualquiera de sus partes alícuas (*Sierpinski*, p. 52, Leçons sur les nombres trasfinis).

31. *Introducción a la filosofía de la matemática*, p. 28-29.

noción de número no se forma así en el entendimiento. Concebir un número no es agrupar determinados conjuntos. El entendimiento no agrupa nada, sino que el grupo está dado en la realidad fuera del entendimiento, y éste, prescindiendo de todas las propiedades individuales y del orden de los elementos del conjunto y ateniéndose sólo a las propiedades cuantitativas, abstrae el número: repetimos que no es preciso, para formar el número, considerar muchos conjuntos [32]. Y venimos al centro de la cuestión. «¿Cómo, pregunta Russell, decidiremos si dos conjuntos pertenecen al mismo grupo?» Como hemos dicho, la pregunta está de sobra, porque nosotros no necesitamos formar una serie de grupos iguales para obtener la clase de clases, o sea, el número; basta un solo grupo del que se abstrae el número o esquema que se aplica a todos los grupos.

Russell comete un círculo vicioso: ¿cómo se arregla para formar, v. gr., los grupos de cuatro objetos, si no por medio del esquema «número cuatro», que ya tiene en el entendimiento? ¿Nos quiere dar una fórmula artificialmente lógica de lo que ya tiene naturalmente en la inteligencia?

¿Va a buscar con trabajo inútil de lógica lo que la metafísica le dió ya hecho?

De esta dificultad se hace cargo Russell. Para decidir si dos conjuntos pertenecen al mismo grupo, parece natural «hallar cuántos elementos contiene cada uno, y si tienen el mismo número de elementos, se ponen en el mismo grupo; pero esta operación presupone que hemos definido los números y que sabemos encontrar cuántos elementos tiene el conjunto. Estamos tan habituados a la operación de contar, que tal suposición puede pasar inadvertida. No obstante contar, aunque familiar, es en realidad lógicamente una operación muy compleja: además es sólo eficaz para hallar cuántos elementos tiene el conjunto cuando es finito. Nuestra definición no debe admitir por adelantado que todos los números son finitos; no podemos en ningún caso, sin caer en círculo vicioso, emplear el acto de contar para definir los números, puesto que los números son empleados para contar. Por esta razón necesitamos otro método para decidir cuándo dos conjuntos tienen el mismo número de elementos» [33].

¿Qué decimos a todo esto? Que no se admite por adelantado que todos los números son finitos; pero, evidentemente, que existen números finitos; y de la existencia del número infinito actual se discute; como acabamos de decir, vamos a prescindir de tales números, empezando por definir los fácilmente definibles, como son los finitos. En segundo lugar, distinguiremos entre tener idea de una cosa y definirla lógicamente; esto segundo

32. Así lo dicen los psicólogos. Véase PIAGET, *Introduction a l'epistemologie genétique*, t. I. *La pensée mathématique* cap. I & 6, p. 95. GONSETH, *op. cit.*, página 209. FRÖBES, *Tratado de psicología empírica y experimental*. Versión española por JOSÉ A. MENCHACA, S. I.

33. *Introducción a la filosofía matemática*, p. 29.

es ciertamente complejo muchas veces; pero las ideas de las cosas las formamos naturalmente. Así sucede con la noción o idea del número. ¿Por qué Russell se empeña en definirlo? ¿No es porque tiene idea de él? Una definición supone una idea compleja en que entran varios elementos que se procura hallar por el análisis. Pero la idea del número es simplicísima y se identifica con la idea de contar, que con tanto empeño quiere eludir Russell. Pero jamás tendremos idea del número sino contando. El método russelliano define una igualdad de dos números, pero nos quedamos sin conocer ninguno de ellos [34]. Antes, pues, de que conozcamos el número, tiene que estar dado en la realidad misma: y en la realidad está dado por el conjunto de unidades que contiene. Por eso el entendimiento cuenta las unidades, sin que nos interese aquí la operación psicológica realizada, y obtiene idea del número que es aplicable a todo conjunto que tenga el mismo número de objetos. ¿Dónde está aquí el círculo vicioso? 1.º Realidad. 2.º Idea abstracta. 3.º Aplicación de la misma a todo aquello que en la idea se contiene. No existe, pues, círculo vicioso; sino que, como ya hemos advertido, para Russell todas las ideas universales son círculos viciosos, y para dejar de ser tales deberían ser puras palabras indefinibles.

Aún tiene otro defecto gravísimo la teoría russelliana del número, como lo hicieron ya notar Poincaré, Hadamard y otros matemáticos. En la correspondencia biunívoca entra ya la noción del número; en concreto del número *uno,* si la correspondencia se establece entre un objeto, o sea, una unidad cuantitativa del primer grupo y otra del segundo. Esto se explica en contraposición a la correspondencia lógica. Así podemos hacer corresponder lógica o matemáticamente a los doce apóstoles, los doce mariscales de Napoleón. En la correspondencia matemática a *un* Apóstol, cualquiera que sea de los doce, corresponde *un* Mariscal cualquiera también de los doce. En la correspondencia lógica al Apóstol Pedro, jefe de los apóstoles, corresponde el mariscal Ney, jefe de los mariscales; y así se puede seguir la correspondencia lógica contraponiendo las cualidades de un apóstol y de un mariscal, según la mayor o menor adhesión al Maestro o al Emperador.

No se corrige este capital defecto por definir el número una clase de clases. Si tenemos, v. gr., la clase de los doce apóstoles, de los doce hijos de Jacob, de los doce signos del Zodíaco, etc., por decir que el número «doce» es una clase cuyos elementos son la clase de los apóstoles, de los hijos de Jacob, de los signos del Zodíaco, etc., o sea, una clase de

34. De hecho, lógicamente dice Russell es más simple verificar si dos conjuntos tienen el mismo número de elementos que definir lo que ese número es. Y pone su clásico ejemplo del número de maridos que sería igual al de esposas, si no hubiese poligamia ni poliandría. Pero ¿qué lógica se requiere para verificar esta igualdad? Tal método emplean, no para contar, sino para distribuir por partes iguales los que no conocen los números. Por eso decimos que Russell, más bien que el número define la igualdad de dos números.

clases, tampoco se evita el carácter matemático y no lógico de la clase de clases, pues en ella sólo se considera el que los grupos constan de doce elementos, o sea, su carácter matemático, sin que interese para nada el que esos grupos sean apóstoles, hijos de Jacob, signos del Zodíaco, o cualquiera otra cualidad lógica. La clase de clases es una simple abstracción del número doce, hecha de los grupos o conjuntos de doce objetos, dándole el nombre de clase impropio por completo y que no constituye al número doce en la lógica. Además de que ya se ha repetido varias veces que los números no se abstraen de los diversos conjuntos del mismo número de objetos, sino que basta un conjunto para hacer dicha abstracción.

Fuera de esto, si los números 2, 3, 4..., fueran cada uno una clase de clases, ¿cómo se diferenciarían entre sí? Aristóteles puso una diferencia específica entre esos números por la adición de la unidad cuantitativa; pero, si todos ellos son clase de clases, ¿cómo los distinguimos?

Bajo estas razones rechazamos la definición russelliana del número: «*El número de una clase es la clase de todas las clases que le son coordinables*» [35]. Porque ni el número es una clase, ni, por tanto, clase de clases; y, en cuanto a la coordinabilidad, ya se ha dicho que es operación matemática y no lógica. Tiene además esta definición el defecto de definir no el número en abstracto, que es el único que sirve para la ciencia, abstracta también, sino en concreto, pues se define el número de una clase, no el número en general. Pero no nos tenemos que apurar: Russell nos da la definición a continuación. «*Número, en general, es todo aquello que es el número de una clase*. Semejante definición, añade Russell, tiene la apariencia de ser un círculo vicioso, pero de hecho no lo es. Definimos el número de una clase dada, sin usar la noción de número en general; por tanto podemos definir el número en general en función del número de una clase dada, sin cometer ningún error lógico» [36]. Creemos, con todo, que se comete tal error. Porque ¿cómo se puede saber lo que es el número de una clase dada sin saber lo que es el número en general? Es lo mismo que si se quisiera saber lo que es un animal dado, sin saber en general lo que es animal. Mas concedamos a Russell que, en la primera definición, no entra la palabra número en general, sino en singular, por cualquier de los números, 2, 3, 4... Entonces tampoco la segunda definición define el número en general. Porque en esa definición se dice que *número es todo aquello...*: hasta ahora nos quedamos sin saber lo que es número en general: habrá que concretar qué es *todo aquello:* bien, se concreta a *lo que es el número de una clase*. Pero como el número de una clase se ha tomado en singular por 2, 3, 4... «*todo aquello que*» se refiere por fuerza a los números singulares. En definitiva, número en general es lo que con-

35. *Op. cit.*, pág. 35.
36. *Op. cit.*, pág. 36.

viene a los números singulares 2, 3, 4... El número en general queda sin definir; la segunda definición es una pura tautología, y es lo mismo que si definiéramos: animal es todo aquello que conviene al caballo, oveja, buey, etc.; y ya se ha dicho que semejantes definiciones por extensión no sirven para definir.

Por el análisis que se ha hecho se ve, que el sistema russelliano no nos da la naturaleza misma del número, sino que esa esencia y naturaleza se ha trasladado por pasos insensibles al terreno lógico, hasta obtenerse una fórmula o definición más compleja y oscura que la definición por postulados de Peano, y tan vacía de contenido como aquella. Al trasladar el número a la lógica, pierde la matemática su carácter de ciencia absoluta para convertirse en una construcción mental sujeta a las discusiones que dentro de la logística se susciten. Más aún, «cuando se reducen las matemáticas a la lógica puramente formal, que se intenta desarrollar seriamente y con rigor, se transforma la matemática y la lógica en una ciencia nominal que no contiene otra cosa sino palabras y símbolos y reglas concernientes para escribir esos símbolos. Pero, si se quiere investigar ese rigor formal, entonces hay que hacer alusión, se quiera o no, a nociones que se han adquirido por reflexión sobre el objeto. Y como estas nociones presentes de continuo esclarecen todos los caminos del pensamiento, el carácter formal de la lógica y de las matemáticas no es sino apariencia... La exposición que los logistas dan a las matemáticas no es sino un modo de exposición que se puede adoptar cuando las matemáticas han sido ya inventadas por otros medios y por otras vías, mientras que jamás se las hubiera inventado siguiendo la vía de la lógica formal» [37].

Este es también el modo de pensar de muchos modernos filósofos de la matemática, y es lo mismo que confesar, que fuera de los principios o axiomas de evidencia inmediata en el sentido tradicional, no es posible fundamentar la matemática. El matemático de hoy, lo mismo que el de ayer, puede despreocuparse de los vientos de incertidumbre que corren en las demás ciencias, incluso en la lógica formal, seguro de la certeza metafísica que afirma eternamente su ciencia [38].

37. *La philosophie des mathématiques*, pág. 173.

38. Entre la creación puramente lógica de las matemáticas y su deducción a partir de principios o de axiomas evidentes, no existe medio. Pero es preciso distinguir entre la intuición kantiana y la de la filosofía tradicional y escolástica. La intuición kantiana es *a priori* como lo son sus juicios sintéticos *a priori*. Pero los principios evidentes de la filosofía tradicional son analíticos *a posteriori*, o fundados en la misma experiencia. La dificultad enorme de los modernos filósofos de la matemática para admitir el llamado realismo matemático es el no hallar medio entre la filosofía de las ideas o esencias separadas de Platón, o dadas *a priori* de Kant, y el conocimiento fundado en la intuición y experiencia sensible. Un abismo separa, así, la idea matemática abstracta y el mundo real, objetivo, por donde se impone la creación lógica. Pero los escolásticos admiten que toda idea abstracta, sea de orden matemático o científico cualquiera, tiene su fundamento *in re*. Y así, la idea del número, de la recta, del

plano, etc., son ideas abstractas, pero que tienen su fundamento en la experiencia, y los juicios matemáticos son, por tanto, analíticos *a posteriori*. Pero no por eso la ciencia matemática es contingente y participa de la mutabilidad y temporalidad del mundo, porque la abstracción elimina todo lo material y ofrece la esencia pura de las cosas. Se dan, pues, en su esencia los números, los triángulos, círculos, etc.: esas esencias *existen* intencionalmente, no son mera posibilidad o mera no contradicción. *Existe* un triángulo en que las tres alturas, medianas y visectrices concurren en un punto; existen las derivadas, las integrales, la convergencia, etc., no siendo estas ideas meramente no contradicción. Una idea matemática tiene la misma realidad que la idea de hombre, de flor, etc. ¿No existen hombres? Luego la idea abstracta de hombre es objetiva y no una creación *a priori*. Lo mismo existen en la naturaleza triángulos, círculos, etc.; luego las ideas del triángulo y el círculo son objetivas y no *a priori*, y los juicios matemáticos sobre estas nociones son analíticos. Es cierto, además, que las verdades matemáticas se expresan condicionalmente: «Si dos triángulos tienen dos lados iguales e igual el ángulo comprendido, son iguales». Pero las condiciones necesarias y suficientes de la matemática son esenciales, por donde, purificada la condición, el condicionado pasa a ser una verdad absoluta metafísica. Todas las condiciones esenciales de la matemática se purifican; por eso hay triángulos iguales, círculos iguales, series convergentes, etc. La verdad absoluta metafísica es propia, así de los principios evidentes de la matemática, como de todas sus deducciones.

EL FIN DE LAS PARÁBOLAS DE CRISTO Y EL SALMO 77

por el

P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I.

Profesor de Sagrada Escritura
en la Universidad Pontificia de Comillas

SUMARIO

I. Argumento general del Salmo 77. Su forma parabólica y su contenido profético.—II. El versículo 2 en el Salmo y en la cita de San Mateo 13, 35. Relaciones entre el Salmista y Cristo.—III. Sentido en que el Evangelista refiere a Cristo las palabras del Salmo.—IV. La cita de San Mateo no se puede explicar en sentido meramente acomodaticio.—V. Conclusiones: 1.ª Las palabras del versículo 2 del Salmo se refieren a Cristo en sentido típico. 2.ª Todo el Salmo tiene sentido mesiánico. 3.ª No se prueba que al hagiógrafo le fuera revelado este sentido. 4.ª A pesar de lo cual debe llamarse sentido bíblico e inspirado. 5.ª Aunque es inspirado indirectamente y mediante el sentido literal. 6.ª Cristo, por medio de las parábolas, cumple en sí el oficio de supremo Doctor, Maestro y Profeta.

INTRODUCCION

Conocido es de todos el problema que suscitan aquellos pasajes de los sinópticos (Mt. 13, 10-17; Mr. 4, 10-12; Lc. 8, 9.10), en que Cristo explica a los Apóstoles por qué exponía sus doctrinas a las turbas envueltas en parábolas y figuras. No pretendo volver sobre un asunto tan trillado, en el que sería difícil decir algo nuevo, después de los numerosos estudios que se han hecho sobre el particular [1].

Sólo voy a fijar mi atención en un texto de San Mateo (13, 34.35), tal vez no tan estudiado (algunos autores le pasan por alto) y que tiene sin duda alguna relación con este arduo problema. En él añade el evangelista por su cuenta otra razón de las parábolas del Salvador. Después de narrar la del sembrador, la de la cizaña, la del grano de mostaza y la de la levadura, añade:

«Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las turbas; y nada les hablaba, si no era en parábolas, para que se cumpliera lo que había dicho el profeta:

Abriré mis labios para hablar en parábolas
declararé las cosas escondidas desde la creación del mundo» [2].

Examinemos ante todo este texto en el pasaje mismo del A. T. de donde está tomado y veamos después en qué sentido se le aplica el evangelista a Cristo.

I

El pasaje citado por San Mateo está tomado del Salmo 77, 2. El autor de este Salmo según el título, tanto en el texto hebreo, como en el de

1. Los principales trabajos sobre este problema pueden verse citados en Simón-Dorado, *Praelectiones Biblicae. N. T.* Vol. I, p. 607 ss.

2. La traducción castellana de las citas evangélicas las tomamos de nuestra obra: *Los Cuatro Evangelios de N. S. J. traducidos directamente del original griego.* Sal Terrae. Santander (1952). La traducción castellana de los Salmos es también de nuestro libro: *Los Salmos traducidos del original hebreo.* Sal Terrae. Santander (1949). La latina que citemos es la del Instituto Bíblico de Roma.

los LXX y en el de las demás versiones, es Asaf [3], a quien el evangelista llama profeta, aludiendo probablemente a 2Par. 29, 30 [4], donde efectivamente se le llama *Jotsé* o vidente, término frecuente en el Antiguo Testamento para designar a los que de palabra o por escrito comunicaban a los hombres sus oráculos, no en nombre propio, sino movidos e inspirados por Dios. No parece aventurado suponer, como lo hace Zorell [5], que Asaf compuso este Salmo después que el rey David reprimió la sublevación de las tribus septentrionales que pusieron en peligro su trono [6].

Recorriendo el salmista la historia del pueblo de Israel desde su salida de Egipto hasta el restablecimiento del reinado de David, ve en ella saludables y ocultas enseñanzas, que deben sacarse a luz para inculcar a todos la observancia de la ley y la fidelidad al rey que Dios les había dado. Siempre que Israel pecaba, Dios le sometía a duros castigos para que volviese otra vez al camino de la ley. En seis cuadros impresionantes por su realismo y movimiento lírico va describiendo por una parte la providencia singularísima y amor de Dios para con su pueblo y por otra la perversidad y dureza de corazón de los israelitas. Dios obra estupendos milagros en Egipto y en el Mar Rojo para librar de la esclavitud a su pueblo (vv. 12.13), le guía por el desierto por medio de la columna de nube y fuego (v. 14), le surte portentosamente de agua que hace brotar de una roca (vv. 15.16) y con todo, el pueblo descontento, aún murmura (vv. 17-22). Le envía el maná (vv. 24.25) y bandadas de codornices para saciar su hambre (vv. 27-29), pero viene detrás el terrible castigo que ha merecido su desconfianza y su codicia (vv. 30.31). Nuevas infidelidades vuelven a ejercitar la paciencia del misericordioso Dios durante toda la peregrinación y así siguen pecando hasta su misma llegada a la tierra prometida (vv. 32 ss.) en la que provocan con sus idolatrías la ira divina, que les entrega en manos de sus enemigos (vv. 56-64). Por fin Dios, como despertando de un sueño «y despertó como de un sueño el Señor, como guerrero vencido por el vino» (v. 65), se acuerda amorosamente de su pueblo, derrota a sus enemigos (v. 66), rechaza el santuario que se le había erigido en

3. Sobre el autor y época del Salmo cf. Calés J. S. J. *Le livre des Psaumes traduit et commenté*. París (1936), vol. II, 55. Creemos que no hay razones suficientes para negar que el autor sea efectivamente Asaf, contemporáneo de David. De todos modos la cuestión del autor es secundaria para nuestro propósito.

4. «Praecepitque Ezequias et principes Levitis ut laudarent Dominum sermonibus David et Asaph Videntis». A Asaf se atribuyen los Salmos 49 y 72-82. Algunos mss. (S$^{\delta}$ y pocos cursivos) añaden en el v. 34 de S. Mateo a la palabra προφήτου el nombre Ησαιου. Este aditamento se debe probablemente a algún copista habituado a leer Ησαιου en Mt. 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14 y 15, 7. San Jerónimo (ML. 26, 95) sospecha que en un principio se leía en el texto evangélico el nombre de Asaf, cambiado por algún copista inexperto por el de Isaías, como más conocido; pero como quiera que el texto citado no se encontraba en este profeta, fue eliminado todo nombre por copistas posteriores.

5. *Psalterium ex hebraeo latinum*^{2}. Romae (1939), p. 190.

6. Cf. 2Sam c. 20.

Silo y a la tribu de Efraín (v. 67), principal causante de tantas infidelidades y elije el monte Sión para su culto y a la tribu de Judá y a su siervo David para ponerle como rey al frente de su pueblo (vv. 68-72). Este es a grandes rasgos el argumento del Salmo. El fin que con esta descripción se propone el salmista lo expresa en los vv. 7 y 8 con estas palabras:

«y así pongan en Dios su confianza
y no se olviden de las obras de Dios,
sino que cumplan sus mandamientos;
y no vengan a ser como sus padres,
una raza rebelde y contumaz;
raza de corazón no recto
y de espíritu infiel a Dios.»

El título que lleva el Salmo «maskil», parece indicar ya que hay en él un sentido recóndito debajo del sentido obvio literal de sus palabras [7]. Así lo entendió San Jerónimo:

«*Intellectus Asaph.* Hoc titulo praenotatur. Ipse nos titulus ad intelligentiam provocat... Quia ergo intellectus est simplex et in psalmo narratur historia; necessitate compellimur omne quod scriptum est, secundum intelligentiam intelligere... Videmus quia simplex narratur historia. Si ergo sic intellexerimus ut scriptum est, sine causa titulus praenotatus est: *Intellectus Asaph.* Sin autem intellexerimus ut titulus praenotatur, necessitate compellimur aliud in littera habere, aliud in spiritu reperire [8].

Lo mismo siente San Roberto Belarmino:

«Hic titulus admonet Psalmum non esse ita facilem et apertum, ut in superficie apparet. Videtur enim Psalmus totus historicus esse, atque ad hoc solum compositus, ut populus agnoscens beneficia Dei et ingratitudinem veterum israelitarum, qui propterea graviter puniti sunt, discant sequi potius legem Dei quam exempla maiorum» [9].

Estas observaciones preliminares nos preparan el camino para entender mejor el sentido de los dos primeros versículos, que hacen a nuestro

7. La significación exacta del título *Maskil* es aún desconocida. Los LXX tradujeron συνέσεως y la Vulgata *intellectus*. Se encuentra en el título de 13 Salmos (31, 41-44, 51-54, 73, 77, 87, 88). Si atendemos a su raíz *sacal, intellexit, prudens fuit*, parece indicar algún artificio o pericia especial ingeniosa para expresar los conceptos. Esta pericia consistiría en el caso presente en proponer una doctrina moral bajo el velo de la historia.
8. *Breviarium in Ps.* ML. 26, 1107.
9. *Explanatio in Psalmos.* Romae 1932. Vol. II, 432.

caso. Comienza el salmista con una introducción solemne pidiendo atención a sus palabras:

«Atiende, oh pueblo mío, a mi enseñanza;
prestad oídos a las palabras de mi boca».

La razón por la que pide atención es sin duda la que expresa en el versículo siguiente:

«Saldrán de mi boca sabias sentencias
evocaré los arcanos de tiempos remotos».

«Aperiam ad parabolas os meum
proferam arcana aetatis antiquae».

Las dos palabras, *parábola,* en hebreo *Machal* y *arcana,* en hebreo *jidot* que San Jesónimo interpreta *aenigmata,* se refieren evidentemente no a los hechos históricos en sí mismos considerados, pues sin duda eran bien conocidos de los lectores, sino a las enseñanzas ocultas que esos hechos encierran.

> «Psaltes, observa Patrizi, canere aggrediens quae Israelitis contigerant in deserto, ea vocat *parabolam, machal,* et *aenigmata, jidot* non alia profecto de causa, nisi quia aliud praeter id, quod erant, significabant, prorsus ut parabolae aliud significant praeter id quod sonant» [10].

Es decir, que el salmista hace de la historia un uso parabólico; la historia para él es en este caso un *machal* o parábola, un *hidah* o enigma, que es necesario descifrar: bajo la materialidad de los hechos se esconde un sentido más elevado, pretendido sin duda por el mismo Dios, que con su especialísima providencia dirigía a sus fines los acontecimientos de la historia de Israel.

«Considerandum attentius et inveniendum, dice S. Jerónimo, describi egressum Israelis ex Aegypto, et omnia signa narrari, quae in Exodi continentur historia. Ex quo intelligimus universa illa quae scripta sunt, parabolica sentienda: nec manifestam tantum sonare litteram, sed et abscondita sacramenta» [11].

De semejante manera se expresa San Roberto Belarmino:

«Haec est ratio cur David petat attente et humiliter audiri verba sua,

10. *De Interpretatione Scripturae Sacrae.* Romae 1844, p. 183.
11. *In Evang. Matth.* ML. 26, 15.

quia videlicet verba huius Psalmi continent res obscuras et secretas, quae non possunt intelligi, nisi attente et humiliter audiantur» [12].

¿Cuál es en concreto este sentido parabólico y enigmático, oculto bajo el velo de la historia? Ante todo, si atendemos al análisis interno del Salmo, está fuera de duda que el autor sagrado se refiere en primer término a las doctrinas morales y prácticas que pretende inculcar a sus coetáneos y que se expresan claramente como arriba vimos en los vv. 7 y 8. Pero parece que esto no basta, ya que estas consecuencias morales eran bastante obvias para que se las pudiera llamar parábola o enigma.

¿Hay además de éste, otro sentido más profundo y oculto? San Jerónimo interpretando el v. 70: «Et elegit David servum suum»... dice:

> «Omnia haec ad Christum Dominum referenda sunt, qui a paterno consilio, ad redemptionem nostram electus est de grege mortalium: carnem assumens, pascens christianum populum, sive supplantatorem vitiorum, sive mente videntem Deum» [13].

Y San Agustín a propósito del mismo pasaje dice:

> «Tribum ergo Iuda (elegit Deus) propter David; David autem propter Christum... Ipse itaque Salvator secundum carnem factus ex semine David, figuratur in hoc loco nomine David, aperiente Domino in parabolis os suum. Ille quidem David, ex cuius semine caro Christi est, ab officio pastorali pecorum ad hominum regnum translatus est: noster autem David, ipse Iesus, ab hominibus ad homines, a Iudaeis ad gentes; tamen secundum parabolam ab ovibus ad oves ablatus atque traslatus est» [14].

San Atanasio entiende que todo el Salmo está escrito con miras al nuevo pueblo de Israel, es decir, al pueblo cristiano:

> «Hunc canit psalmum Asaph, novum populum admonens, ut evangelicae legi attendat; populumque illum antiquum Iudaicum accusat, quod multis acceptis beneficiis, nullius memores fuerint, sed contra loco gratiarum actionis, ingratitudine beneficum remunerarint» [15].

Del mismo sentir es Jansenio Gante:

> «Deinde quod in his rebus recte adumbrentur, quae ad populum novi Testamenti et Christum pertinent» [16].

12. *Op. cit.* Vol. II, 433.
13. *Breviar. in Ps.* ML. 26, 1117.
14. *Enarrat. in Ps. 77.* ML. 36, 1007.
15. *Expositio in Ps. 77.* MG. 27, 350.
16. *Paraphrasis in omnes Psalmos Davidicos.* Antuerpiae (1614), p. 179.

Y poco más adelante:

> «De cuius etiam regno sub typo Davidis in fine Psalmi huius vaticinatur Propheta, sicut in principio de se ea dicit, quae in Christum absolutissimum doctorem peculiarius quadrant» [17].

San Roberto Belarmino, después de exponer el fin moral que el Salmista pretende de sus coetáneos, añade:

> «Ceterum non hoc solum Davidi propositum est in hoc Psalmo; sed etiam adumbrare Regnum Christi, qui ex tribu Iuda et familia David existens, finem dedit Veteri Testamento et Novum longe excellentius et felicius incohavit. Id enim significat David in extremo Psalmo, ubi posteaquam varia peccata et varia fragella populi enarravit, tandem concludit Deum elegisse Iudam, non Ephraim, et ex Iuda ipsum Davidem qui deinceps magna tranquillitate populum Dei regeret et gubernaret. Hoc igitur admonet titulus: *Intellectus Asaph;* ut nimirum Asaph cui Psalmus cantandus dabatur, intelligeret et alios intelligere faceret mysteriorum futuri Messiae, et hoc indicant nomina *parabolarum* et *propositionum,* quae habentur in secundo versiculo Psalmi» [18].

Tendríamos según esto que la doctrina oculta que encierra este Salmo está relacionada con el Mesías y su reino; de otro modo, que el Salmo es en alguna manera mesiánico. Y ciertamente, si tenemos en cuenta otros pasajes de la Sagrada Escritura, en los que hechos de la historia del pueblo hebreo se presentan como tipo y figura de lo que había de suceder en los tiempos mesiánicos y que al rey David se le describe como tipo y figura de Cristo, no parece haya dificultad en admitir el mesianismo del Salmo 77.

Recordemos ante todo un pasaje célebre de San Pablo, que hace a nuestro propósito. Dice en la carta primera a los Corintios, c. 10, 1-11:

> «Nolo enim vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt, et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eamdem escam spiritalem manducaverunt, et omnes eumdem potum spiritalem biberunt, bibebant autem de spiritali consequente eos petra; petra autem erat Christus. Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo; nam *prostrati sunt in deserto.* Haec autem in figura facta sunt nostri, Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθεσαν ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt; neque idololatrae efficiamini sicut quidam ex ipsis, quemadmodum scriptum est: *Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere;* neque fornicemur sicut quidam ex ipsis fornicati sunt et ceciderunt una die

17. *Ib.*
18. *Op. cit.* Vol. II, 432. Notemos que Belarmino, como algunos PP. y otros autores de su época atribuyen el Salmo a David.

viginti tria milia. Neque tentemus Christum, sicut quidam eorum tentaverunt et a serpentibus perierunt; neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt et perierunt ab exterminatore. Haec autem omnia in figura contingebant illis, Ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt».

Casi todos los hechos históricos aquí mencionados por San Pablo, que *in figura* τυπικῶς *contingebant illis,* son precisamente los que forman la trama principal del argumento de nuestro Salmo. El paso del Mar Rojo (v. 13), la nube que les guiaba (v. 14), el maná (vv. 24.25), el agua que brotó de la roca (vv. 15.16), las murmuraciones de los israelitas (v. 19), su idolatría (v. 58), su infidelidad, con la que tentaron repetidas veces a Dios (v. 56) y la muerte con que muchos pagaron en el desierto su rebeldía (v. 31).

Comparando este pasaje de San Pablo con nuestro Salmo, concluye San Agustín:

«Quas autem figuras, dicit Apostolus, eas dicit iste psalmus, quantum existimare possumus, parabolas et propositiones: non in eo habentes finem, quod contigerunt, sed in eis rebus ad quas rationabili comparatione referuntur» [19].

Por lo demás, numerosos pasajes del Nuevo Testamento prueban claramente que ciertos hechos e instituciones del Antiguo fueron providencialmente dispuestos, no sólo para que en la historia del pueblo escogido tuvieran su puesto, sino también para que fuesen una figura y prenuncio de lo que había de suceder en el tiempo mesiánico. El templo y todas las instituciones y leyes rituales que reglamentaban la liturgia de los sacrificios, eran según San Pablo *umbra futurorum: corpus autem Christi* (Col. 2, 17; He. 9, 9; 10, 1). Adán, principio y cabeza del género humano, según el mismo Apóstol, es tipo de Cristo (Ro. 5, 12 ss.), el nuevo Adán (ICo. 15, 45), cabeza de la nueva humanidad restaurada y redimida. El sacerdote Melquisedec representa a Cristo sacerdote (He. 7, 3), Agar y Sara simbolizan el Antiguo y Nuevo Testamento (Gal. 4, 22 ss.), el cordero pascual prefiguraba a Cristo crucificado en la cruz (Io. 19, 36), pascua de los cristianos (ICo. 5, 7), el pueblo israelítico saliendo de Egipto fué figura de la vuelta del Niño Jesús a Palestina (Mt. 2, 15), el maná es tipo de la eucaristía (Io. 6, 48 ss.), la serpiente de bronce fabricada por Moisés en el desierto, representaba a Cristo puesto en la cruz (Io. 3, 14 ss.), el arca de Noé levantada por las aguas era, según San Pedro (1Ptr. 3, 20 ss.) figura del bautismo.

19. *Enarrat. in Ps.* 77. ML. 36, 986.

I I

Esto supuesto, veamos ahora concretamente en qué sentido aplica el evangelista a Cristo las palabras del Salmo, para lo cual nos ayudará ante todo a examinar la cita en el texto griego de San Mateo, comparándola con el texto original y la versión de los LXX.

El texto griego del evangelista es como sigue:

'Ανοιξω έν παραβολαῖς το στόμα μου
ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπό καταβολῆς κοσμου

El primer hemistiquio está tomado literalmente del texto de los LXX, que refleja bien el original hebreo; pero en el segundo se introducen notables modificaciones, de las que deducimos que el autor inspirado, o tal vez el traductor griego del primer evangelio, atendió más al concepto que a la letra. Efectivamente el texto de los LXX dice así: φθέγξομαι προβλήματα απ. αρχῆς.

El verbo φθέγξομαι ha sido sustituído en San Mateo por ἐρεύξοματα (ἐρευγομαι =eructo, evomo), que ciertamente expresa mejor el sentido del verbo hebreo del original *rabaj* = bullir, salir con fuerza como el agua que brota de una fuente a borbotones [20]. Pero en cambio la siguiente palabra de la traducción de los LXX προβλήματα expresa con más exactitud el sentido de la palabra hebrea *jidot*. Al cambiarla el evangelista por κεκρυμμένα y unirla con el verbo ἐρεύξομαι parece tener ya presente la naturaleza de las parábolas de Jesucristo, que encierran enseñanzas ocultas. La última expresión ἀπό φαταβολῆς κόσμου en vez de απ' αρχῆς tiende sin duda a realzar los misterios revelados por Cristo en su doctrina, ocultos a los hombres desde el principio del mundo, según nos enseña también San Pablo: «Illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti *absconditi a saeculis* in Deo, qui omnia creavit» (Eph. 3, 8). Mysterium quod *absconditum fuit a saeculis et generationibus,* nunc autem manifestum est sanctis eius» (Col. 1, 26). «Ei autem qui potens est vos confirmare iuxta evangelium meum et praedicationem Iesu Christi secundum revelationem mysterii *temporibus aeternis laciti*» (Ro. 16, 25). Pudiéramos, pues, decir que este segundo hemistiquio, citado según el sentido, más que a la letra, lleva ya implícitamente indicada la relación que hay entre el Salmista, que revela enseñanzas veladas en la historia del pueblo de Israel desde los tiempos más remotos, y Cristo, que

20. Véase Salmo 18, 3 donde aparece el mismo verbo, que allí los LXX traducen ἐρεύγεται y la Vulgata, siguiendo la traducción griega: «Dies diei *eructat* verbum». En la nueva traducción del Instituto Bíblico se atenúa su significación: «Dies diei *effundit* verbum».

por medio de parábolas enseña también doctrinas ocultas a los hombres desde el principio del mundo. Así lo entendió ya Jansenio de Gante:

> «Patet illud *ab initio,* pro quo evangelista habet *a constitutione mundi,* hoc est, ab eo tempore quo mundus constitutus est, et fundamenta eius iacta sunt, non eodem modo debere accipi, cum hoc testimonium Asaph, et cum Christo tribuitur. Evangelista enim parum mutato testimonio, sic illud citavit, quomodo proposito suo maxime quadrabat, et Christo peculiariter competebat» [21].

Ahondemos, pues, aún más en las relaciones que existen entre el Salmista y Cristo, entre las doctrinas del uno y las del otro y entre la forma o manera de enseñarlas ambos.

El Salmista, en primer lugar es un profeta, según San Mateo (v. 34), es decir, habla y escribe en el nombre y con la autoridad de Dios: más aún, la palabra προφήτης parece tener aquí su sentido más extricto: «predice inspirado por Dios las cosas futuras». Ahora bien, como muy acertadamente observa Knabenbauer [22], Cristo así como cumplió en sí mismo el oficio de rey y sacerdote, así también como sumo profeta reflejó en sí mismo todo aquello que fué propio de los profetas. Por lo tanto lo que se dice de los profetas como tales, es figura y tipo de lo que había de ser o realizar Cristo y a él como a cabeza de los profetas había de poderse aplicar de una manera perfectísima. Y así como en casi todos los profetas aparece algún distintivo típico o figurativo de Cristo, como en David, en Isaías, en Jeremías, en Jonás, etc., así también el mismo modo de enseñar empleado por los profetas, pudo muy bien ser en la mente de Dios una representación y figura profética de la manera como había de enseñar Cristo. Por consiguiente, las palabras del Salmista profeta: «Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcana aetatis antiquae», le convienen ciertamente ante todo al mismo Salmista, pero deben convenir de un modo más perfecto a Cristo, cabeza de los profetas. Oigamos de nuevo la luminosa exposición de Jansenio de Gante:

> «Patet dupliciter hunc locum ac similes intelligi posse. Priori modo simpliciter, ut impleta in Christo dicatur haec scriptura, quia in ipso verificata, eique competens. Itaque sensus erit: In parabolis loquebatur Dominus omnia, ita ut ei vere competeret quod dictum est per prophetam etc. Secundum hunc enim sensum coniunctio *ut* debet accipi consecutive. Altero modo magis proprie haec scriptura intelligi potest dici impleta in Christo, si intelligamus Asaph prophetam sic quidem istud dixisse ex propria persona, ut tamen etiam hoc dicens typum Christi gereret, sicut

21. *Op. cit.*, p. 275.
22. *Comm. in Evang. S. Matth*^{2}. I, 595.

> Christus fere in omnibus figuratus est quae in veteri testamento aliquibus laudi tribuuntur. Itaque sententia haec quanquam suo modo impleta sit in Asaph, tamen perfectissime impletur in Christo, ut cui excellentiori modo competit, et qui in Asaph fuit figuratus tanquam absolutissimus doctor. Ideo enim videtur Mattheeus dixisse per prophetam, ut significaret ex intentione Spiritus Sancti ad Christum pertinere hanc scripturam, et non solum per commendationem. Secundum hunc ergo sensum coniunctio *ut* potest accipi ut causam et finem denotet. S. Hieronimus certe intelligit hanc scripturam proprie pertinere ad Christum, et ob id omnia quae in illo psalmo narrantur de exitu ex Aegypto et signis a Deo patratis, esse parabolica et significare abscondita sacramenta ad Christum pertinentia» [23].

Esta consideración se confirma si se tiene en cuenta que los evangelistas no sólo en la manera de enseñar de Cristo, sino en sus mismos milagros, en las persecuciones de que fué objeto y en la misma muerte ven cumplirse en Cristo de alguna manera el oficio de sumo y perfectísimo profeta. Baste recordar aquel texto de San Lucas (13, 33), en el que después de declarar Cristo que no interrumpirá su apostolado por temor a Herodes, afirma que efectivamente saldrá del territorio sometido a él, pero no porque le tema, sino porque debe padecer y morir en Jerusalén: «Hoy, mañana y el día siguiente es necesario que yo camine, porque no es admisible que un profeta perezca fuera de Jerusalén».

De este modo encuentra también perfecto cumplimiento en Cristo aquella profecía que de él se lee en el Deuteronomio (18, 18):

> «Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi. Qui autem verba eius quae loquetur in nomine meo audire noluerit, ego ultor exsistam».

No se puede negar el sentido mesiánico de este pasaje, ya que así lo interpretaron el Apóstol San Pedro en Act. 3, 32 ss., San Esteban en Act. 7, 37, la misma tradición judía y el consentimiento unánime de los PP. y expositores católicos hasta nuestros días. Siguiendo el parecer de Orígenes y San Jerónimo y la mayor parte de los expositores católicos, creemos que el pasaje hay que entenderle de toda la serie de profetas juntamente con Jesucristo, que es el compendio y corona de todos ellos [24]. Tendremos así de nuevo que lo que el autor del Salmo 77 dice de sí mismo: «Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcana aetatis antiquae», convendrá con

23. *Comment. in suam concordiam ac totam historiam evangel.* Venetiis (1579). T. I, p. 314.
24. Cf. Prado, *Praelectiones Bibl. Compendium. II. Vetus Testamentum.* L. I, p. 326 s.

más razón y más perfectamente a Cristo, en quien se resumen las perfecciones todas que se encuentran en los demás profetas.

Pero aún hay más. Si con San Jerónimo, San Agustín, Belarmino, Jansenio de Gante y otros expositores admitimos el sentido mesiánico de todo el Salmo, podremos decir que las mismas cosas ocultas que el salmista quería enseñar bajo el velo de la historia, tenían relación estrecha con lo que Cristo enseñó bajo el velo de las parábolas, es decir, con el reino mesiánico. El mismo San Pablo, como arriba vimos nos invita en el pasaje citado de la primera carta a los Corintios (10, 1 ss.) a aplicar a la Iglesia las maravillas obradas por Dios en favor del pueblo de Israel. Las aguas del Mar Rojo, la nube que les cobijaba y conducía bajo el mando de Moisés, representaban el futuro bautismo cristiano, ya que así como entonces los israelitas comenzaban a formar un nuevo pueblo independiente unido bajo la autoridad de su jefe Moisés, mediador a la vez entre ellos y Dios, así también por el futuro bautismo cristiano serían incorporados los hombres al reino de Cristo, la Iglesia, y unidos estrechamente a su cabeza, Cristo, una vez sacados de la cautividad del demonio. Es precioso a este propósito un pasaje de San Juan Crisóstomo:

> «Illic aqua et hic aqua, hic piscina et ibi pelagus, hic omnes in aquam ingrediuntur, item llic omnes. Secundum hoc affinitas. Vis demum discere colorum veritatem? Illic ab Aegypto per mare liberantur, hic ab idololatria; illic Pharao demergebatur, hic diabolus; illic Aegyptii praefocabantur, hic vetus homo peccatis onustus defoditur. Et vide cognationem figurae cum veritate et veritatis prae typo excellentiam. Neque enim omnino alienum oportet esse typum a veritate, alioqui enim typus non esset. Neque rursum par est exaequari typum veritati, alioqui ipse typus veritas esset. Sed in sua mensura maneat oportet neque omnia habeat, quae veritas habet, neque a toto excidat. Si enim totum haberet, ipsa veritas esset; si a toto excideret, non posset esse typus; sed oportet ut partem habeat, partem veritati reservet... Hoc enim maxime veritatis est: magnam habere prae typo excellentiam, non contrarietatem neque pugnam» [25].

Aquella piedra de la que Moisés hizo brotar milagrosamente agua abundante, representaba al mismo Cristo, *petra autem erat Christus* (ICo. 10, 4) de cuyo costado brotaron los sacramentos, fuentes perennes e inagotables de celestiales gracias. El maná, que el salmista llama *panem caeli* y *panem fortium* (vv. 24.25) y San Pablo *escam spiritalem*, era tipo y figura de la eucaristía, como lo insinuó claramente el mismo Cristo en la sinagoga de Cafarnaum (Io. 6, 32-49).

Finalmente el establecimiento del reino de David, que se describe en

25. *In illud «Nolo vos ignorare»* 4. MG. 51, 247 s.

los últimos versículos del Salmo (vv. 67-72) y el elogio que de él hace el Salmista en el versículo último:

«Y les apacentó con la honradez de su corazón
y les guió con la prudencia de sus manos»,

son claramente, según la mente de San Jerónimo y San Agustín figura del establecimiento del reino de Cristo.

Tanto es así que en el mismo Antiguo Testamento el futuro Mesías es llamado David, porque este rey libertando a su pueblo de sus enemigos y reinando gloriosamente, es figura profética y tipo de Cristo. Recordemos algunos textos: «Post haec (post captivitatem) revertentur filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum» (Os. 3, 5). «Servient Domino Deo suo et David regi suo, quem suscitabo iis (Ir. 30, 9). «Et suscitabo super eas (oves meas) pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David; ipse pascet eas, et ipse erit iis pastorem. Ego autem Dominus ero iis in Deum, et servus meus David princeps in medio eorum» (Ez. 34, 23 ss.).

Cristo, pues, de la tribu de Judá, no de la Efraín, que fué rechazada (v. 68), descendiente de David, puso fin con el establecimiento de su reino, es decir, de la Iglesia, a la antigua teocracia, de una manera parecida a como el reino de David, según el Salmo, estableció un nuevo orden de cosas en el pueblo de Israel.

III

De todo lo dicho podremos ya concluir el sentido en que el evangelista refiere a Cristo las palabras del Salmo. Oigamos ante todo el sentir de San Jerónimo; quien refiriéndose expresamente a los dos primeros versículos del Salmo escribe:

> «Hi versiculi ab: «Attendite populus meus»... usque ad istum versiculum «Loquar propositiones»... ex persona Christi dicuntur et ipse Salvator loquitur» [26].

Y razonando su manera de pensar añade:

> «Ergo omne quod dicitur aenigma est. Aenigma non est hoc quod dicitur, sed aliud quid significatur. Dicit mihi aliquis: Vim facis Scripturae; cum enim titulus habet: «Intellectus Asaph», tu mihi ex persona Christi interpretaris hoc dictum. Ex persona Christi interpretemur, si christiani sumus. Sumus autem christiani, qui Christi baptismum accepimus et non solum confitemur,

26. *Breviarium in Ps.* ML. 26, 1107.

sed et profitemur, quia christiani sumus. Debemus ergo credere evangelistis. Scriptum est in Evangelio secundum Matthaeum: «Cum, inquit, locutus fuisset in parabolis Dominus noster atque Salvator, et illi non intelligerent: et caetera quae scripta sunt in Evangelio. Et postea evangelista quid intulit? *Haec omnia,* inquit, *facta sunt ut impleretur illud quod scriptum est:* Aperiam in parabolis os meum et loquar proprositiones ab initio (Mt. 13, 34-35). Vides ergo quod evangelista Matthaeus hoc ex persona Christi intellexit» [27].

De manera parecida se expresa San Cirilo de Alejandría:

«Idcirco in parabolis loquitur Christus, ut ostendat sese esse de quo erant prophetiae, ac de quo dixit David: «Aperiam in parabolis os meum» [28].

La mente de San Juan Crisóstomo aparece clara, cuando al comentar este pasaje de San Mateo dice:

«Deinde ostendens se nihil inducere, affert prophetam hunc doctrinae modum (es decir, por medio de parábolas) praenuntiantem» [29].

Del mismo parecer es San Agustín:

«Dominus superius loquebatur. Nam cuius alterius verba credenda sunt, «Attendite populus meus legem meam?» [30].

San Beda cree también como San Jerónimo que Cristo es el que habla a través de las palabras del salmista:

«Hoc testimonium de septuagessimo septimo psalmo sumptum est, et ex persona Domini dicitur» [31].

También Salmerón refiere directa y literalmente a Cristo las palabras del Salmista:

«In Christo ergo ad litteram impletur locus iste, ut omnes catholici receperunt, quia id evangelista testatur, et verba ipsa satis porrigunt. Ipse etenim est verus Asaph, qui venit ut dispersa colligeret: ipsi datus est populus ad instruendum: ipse propriam legem ore proprio tulit et docuit» [32].

27. *Ibid.*
28. *Comment. in Matth.* MG. 72, 411.
29. *Comment. in S. Matth.* MG. 58, 481.
30. *Enarrat, in Ps. 77.* ML. 36, 985.
31. *In Matth. Evang. expositio.* ML. 92, 68.
32. *Comment. in Sacrosancta I. C. Evangelia.* T. VII, p. 63.

Es por lo tanto claro que según San Jerónimo, San Agustín, San Juan Crisóstomo y los demás PP. y autores aquí aducidos y otros que aún pudieran añadirse, no es solo el Salmista el que habla, sino que por medio de él habla también Cristo. Como por otra parte es evidente que el sentido literal directo de esas palabras se refiere ante todo al mismo Salmista, que habla de sí mismo, hemos de concluir que a Cristo se refieren en sentido típico o figurativo. Asaf, exponiendo la doctrina oculta bajo el velo de la historia, es figura y representación de Cristo exponiendo la doctrina de su reino por medio de parábolas. Así lo entendió también San Atanasio cuando escribe:

> «*Aperiam in parabolis os meum.* Hoc aperte evangelista explicavit ut impletum quando multas parabolas dixit Dominus in Evangeliis» [33].

Consiguientemente, si el evangelista vió cumplido en Cristo lo que en el Salmo se predecía, las palabras del Salmista contienen una profecía mesiánica, no en sentido literal directo, sino en sentido típico, como otras muchas profecías del Antiguo Testamento.

Significativo es también el testimonio de Teofilacto:

> «Adducit prophetam praedicantem quomodo docturus erat Jesus, et in parabolis, ne tu putes Christum invenisse novum quemdam docendi modum. Particula autem *ut* non est causae, sed eventus significativa. Non enim docuit eo modo Jesus ut impleretur prophetia; sed quia ipse per parabolas docuit, ex effectu impleta est in ipso prophetia» [34].

Con gran relieve y claridad expone y razona este mismo pensamiento G. Estio en su comentario al Salmo 77:

> «*Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio.* Citatur hic versus Matth. 13, et ita citatur, ut significetur esse prophetia de Christo aliquando locuturo ad populum in parabolis. Sed quaeres, quomodo haec conveniant ad litteram Davidi, vel Asaph, qui nullam parabolam aut allegoricum sermonem in hoc psalmo affert? *Respond.* sicut res quaedam minus perfecte competunt figuris, perfectius autem figuratis, ut quae praedicta sunt de stabilitate regni Davidis et Salomonis, ipsis quidem imperfecte competunt, perfectissime vero Christo, cuius illi typum gerebant; ita quod hic dicitur de Asaph, (cui hic Psalmus adscribitur) *Aperiam in parabolis os meum,* imperfecte quidem et tantum generali ratione convenit, quatenus parabola vocatur, quidquid graviter et sapienter dicitur, perfecte autem Christo, quatenus vide-

33. *Expositio in Ps.* 77. MG. 27, 350.
34. *Enarrat. in Evang. Matth.* MG. 123, 287.

licet, parabola specialem habet significationem, qua significat allegoricum sermonem, ut ibi, Matth. 13, scilicet hic locus explicatur» [35].

Esta es también la interpretación que dan a nuestro texto como arriba vimos Jansenio de Gante y Belarmino, a los cuales podríamos añadir a Titellman F. [36], S. de Muis [37] y a Lapide [38] entre los antiguos y entre los modernos a Lagrange [39], Fillion [40], Buzy [41], Sales [42], Thalhofer [43], Lepicier [44], van Steenkiste [45], Dorado [46], etc.

I V

De todo lo hasta aquí dicho concluimos que no parece admisible el parecer de Maldonado y otros autores, que explican la cita del Salmo en sentido meramente acomodaticio. Oigamos el razonamiento de Maldonado:

> «*Ut adimpleretur. Ut* hoc loco non significat causam, quam ob rem Christus per parabolas locutus sit, non enim ideo per parabolas loquebatur, ut Davidis dictum adimpleret, sed quia auditores indigni erant, quibus aperte loqueretur, ut v. 11, 12 et 13 explicatum est. Nec vult evangelista docere, Davidis prophetiam proprie a Christo impletam fuisse. Non enim erat prophetia, sed rerum praeteritarum historia. De qua David agebat; neque nomen *jidot* quo David usus est hoc genus parabolarum significat eo loco quibus his Christus utebatur, quamvis utrumque genus Hebraei *jidot*, id est, parabolam appelent; nam hic evangelista vocat parabolas obscuras et similitudinibus adumbratas locutiones, illic David, cum dicit, *aperiam in parabolis*, aut *in parabolas os meum*, vocat *jidot*

35. *Annotationes aureae in praecipua ac difficiliora S. Scriptura loca.* Coloniae Agripinae (1622), p. 372.
36. *Elucidatio in omnes Psalmos.* Parisiis (1552), p. 164.
37. *Comment. in omnes Psalmos Davidis.* Lovanii (1770). T. II, p. 60.
38. *Comment. in Scripturam S.* T. XV. Edit. Vives. Parisiis (1874), p. 331.
39. *Evangile selon S. Matthieu,* 272. He aquí sus palabras: «Mt. considérant la pratique de Jésu comme l'accomplissement d'une prophetie, sa pensée etait sans doute que le programme que se traçait le psalmiste n'était qu'une esquisse de ce que le Messie devait faire beaucoup mieux selon les desseins de Dieu. C'est ce qu'on est convenu de nommes le sens typique».
40. *La Sainte Bible. Evangile selon S. Matthieu,* p. 274. En una larga nota al versículo 35 diseña Filion un estudio bastante completo sobre la cita del Salmo 77. Nos contentamos con trascribir las siguientes palabras: «Jésus-Christ cite au peuple de nombreuses paraboles, non seulement parce qu'il voulait châtier leur incrédulité en leur présentant la verité couverte d'un voile, (Cf. vv. 11-17), mais encore parce que les Ecritures avaient annoncé, quoique d'une façon toute mystérieuse, que le Messie devait agir ainsi.
41. *La S. Bible* de Pirot. T. IX, *Evangile selon S. Matthieu,* p. 180.
42. *La Sacra Biblia. Il Nuevo Testamento.* Vol. I, p. 61.
43. *Erklärung der Psalmen.* Regensburg (1914), p. 458.
44. *In Librum Psalmorum commentarius.* Romae (1935). Vol. II, p. 57.
45. *S. J. C. Evangelium secundum Matthaeum.* Brugis (1903). T. II, p. 1531.
46. *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum.* Vol. I, p. 603.

> parabolas breves et acutas sententias, quas αποθεγματα Graeci nominant. Sed evangelista, ut solet, quod a Davide alio sensu dictum erat, non ad eumdem, sed ad similem sensum accomodavit, ut c. 2, 15.17 explicavimus» [47].

Menoquio recogió no sin reservas la explicación de Maldonado, insinuando con todo que le agradaba más la de aquellos que veían en la cita un sentido típico:

> «Hic est sensus loci huius Davidis, quem evangelista ad similem sensum accommodavit, ut placet Maldonado, vel potius illo usus est in sensu mystico, cum dicat in Christo impletum esse» [48].

Parecida, aunque algo más atenuada que la de Maldonado, es la exposición del P. Durand:

> «Si l'évangéliste ajoute que «*cela eut lieu afin que s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète*», c'est pour faire entendre que se vérifiait à nouveau en Jésus ce que le psalmiste avait écrit de lui-même; non par une simple coincidence, mais eu égard à une analogie de situation, qui était dans le plan de Dieu» [49].

También Bover en su comentario al Evangelio de San Mateo, prefiere en este caso el sentido acomodaticio:

> «Esta aplicación del Salmo, dice, aunque simplemente acomodaticia, es maravillosamente exacta. Las dos propiedades en él señaladas: hablar en parábolas y hablar misterios escondidos, se verifican con mayor propiedad en la enseñanza del Maestro, que no en las palabras del salmista» [50].

Estas últimas expresiones del P. Bover, parecen indicar que, a pesar de admitir el sentido meramente acomodaticio como Maldonado, encuentra sin embargo más semejanza que él entre las parábolas del Salmista y las de Cristo.

Las razones en las que apoya Maldonado su interpretación no son convincentes. Dice en primer lugar que Cristo no hablaba en parábolas para que se cumpliese lo predicho por el salmista, sino porque los oyentes se habían hecho indignos de que les hablase con claridad, como se deduce de las palabras del mismo Cristo en los vv. 11, 12 y 13. Maldonado, partidario de la teoría llamada de la justicia para explicar el fin de las parábolas, parece indicar que ésta fué la única razón por la que Cristo expuso

47. *Comment. in quatuor Evangelistas.* Vol. I, 278. Moguntiae (1874).
48. *Biblia Magna.* T. IV, p. 81.
49. *Evangile selon S. Matthieu.* Verbum salutis. I, p. 263. Paris (1929).
50. *El Evangelio de S. Mateo.* Barcelona (1946), p. 291.

en esta forma su doctrina. Aun suponiendo dicha teoría, que no parece admisible en la crudeza con que la expone Maldonado y después de él otros autores, no se ve por qué además no pudo cumplirse en él como en su antitipo lo que el autor del Salmo 77 dijo en el versículo 2: «Aperiam», etc.

Supone otrosí Maldonado que el autor del Salmo, sólo expone hechos de la historia de Israel y que la palabra hebrea *jidot* no tiene nada que ver con el concepto de las parábolas evangélicas, sino que equivale a lo que los griegos llamaban *apotegmas,* o sentencias agudas. Prescindiendo del significado concreto de la palabra hebrea *jidot* [51], es extraño cómo Maldonado fija su atención únicamente en ella y nada dice en cambio del significado de la palabra *machal* que aparece en el primer hemistiquio, la cual, aunque en el Antiguo Testamento tenga un significado más amplio que la palabra *parábola* en el Nuevo, es con todo innegable que con frecuencia el concepto que por ella se expresa tiene mucha afinidad con el de las parábolas evangélicas [52].

Finalmente corrobora su parecer con la doctrina que dió al explicar la cita de Oseas en el capítulo 2, 15: «Ex Aegypto vocavi filium meum», y la de Jeremías en el mismo capítulo v. 17: «Vox in Rama audita est» etc. Sabido es que el P. Maldonado da en diversas ocasiones a las fórmulas *tunc adimpletum est; ut adimpleretur,* etc., una interpretación meramente acomodaticia, que parece violentar algún tanto las palabras del texto. Con razón el P. Sebastián Barradas, que publicaba su comentario a la historia evangélica poco después (1599) que Maldonado (1596) el suyo a los evangelios, escribía a propósito de nuestro texto y aludiendo sin duda a Maldonado:

> «Per accommodationem allatum videbitur alicui testimonium. Non probo. Evangelista namque dicit in Christo impletum, non ergo per accommodationem, sed in sensu mystico allatum est. Scripturae profunditas nostrum superat intellectum; quae Psalmographo conveniunt, eadem de Christo venturo dicebantur.

Y concluye:

> «Est igitur psalmus mysticus. Latet sensus spiritualis sub litterali» [53].

En conclusión, creemos que el evangelista ve en las palabras del Salmista una verdadera profecía que tuvo su cumplimiento en Cristo. Esta

51. Cf. Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch.* Leipzig (1910).
52. Cf. Hauck en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* T. V, p. 744 ss.
53. *Comment. in Evang. Hist.* Venetiis (1613). T. II, p. 1012.

fuerza tiene la expresión con que San Mateo introduce la cita: *Ut impleretur,* ὅπως πληρωθῇ como muy bien observa Teofilacto; no porque la profecía fuese causa de las parábolas de Cristo, sino más bien al revés: porque Cristo había de expresarse en parábolas, por eso fué profetizado:

> «Non enim docuit eo modo Iesus ut impleretur prophetia; sed quia ipse per parabolas docuit, ex effectu impleta est in ipso prophetia» [54].

El P. Patrizi al demostrar cómo las fórmulas usadas por los evangelistas: *Ut impleretur, Tunc impletum est,* etc., suponen un verdadero sentido típico, hace la siguiente observación:

> «Ut autem argumento huic nostro suum maneat robur, demonstremus, oportet, locutiones illas, *Ut impleretur, Tunc impletum est,* etc., in summa, ipsa verba *impleri,* πληρουσθαι, τελειουσθαι, τελεισθαι in his locutionibus idem omnino valere, ac *fieri* seu *evenire* ea ipsa, ad quae oraculum allegatum pertinet, non autem alia his similia, de quibus tamen minime fuerit probatum. Quanti facienda sit haec sententia, nemo non videt, adeoque mirari subit fuisse atque etiamnum esse viros apprime catholicos, qui re aut verbo eam in dubium revocaverint. Si enim illorum verborum notio alia foret, dubitare utique esset, an vaticinia plurima, quae ea ratione ab apostolis atque evangelistis proferuntur, ad Christum vere pertineat, aut saltem eorum significatio scriptorum θεοπνευστων auctoritate, quae ipsam confirment, destitueretur, praeter quam quod ineptius quid saperet oracula haec iis rebus, de quibus minime edita sunt, accommodasse ob quamdam solummodo similitudinem, quae fortuito inter illas intercederet atque inter eas, de quibus edita reapse fuerant» [55].

V

CONCLUSIONES

De todo lo expuesto creo podemos deducir las siguientes conclusiones:

PRIMERA

Tenemos por cierto que las palabras del v. 2 del Salmo 77: «Aperiam ad parabolas os meum, proferam arcana aetatis antiquae», no pueden interpretarse de Cristo en sentido meramente acomodaticio. Se refieren en sentido literal directo al autor del Salmo, que es Asaf, contemporáneo de

54. *Loc. cit.* MG. 123, 287.
55. *De interpretatione Scripturarum Sacrarum.* Liber I. Romae (1844), página 185 s.

David; pero en sentido típico y profético deben entenderse de Cristo, conforme a la cita de San Mateo, 13, 35.

SEGUNDA

Creemos además que todo el Salmo tiene un sentido típico mesiánico. Los maravillosos portentos que Dios obró en favor del pueblo de Israel descritos por el Salmista, eran en la mente de Dios, una figura y sombra de las maravillas que Cristo había de obrar en favor del pueblo cristiano. Esos hechos históricos, dirigidos por Dios con una providencia singularísima, llevaban como impreso el sello de misterios futuros, que había de dar a conocer Cristo en los tiempos mesiánicos. Por lo tanto el autor del Salmo 77, no sólo es tipo de Cristo en la manera de exponer su doctrina valiéndose de la historia como de una parábola o enigma, sino también en cuanto que el argumento mismo que desarrolla en el Salmo, los hechos históricos que describe, son tipo y figura de los misterios y características del reino mesiánico, que Cristo había de exponer también por medio de parábolas, y el establecimiento del reino de David, en el que desemboca el desarrollo de todo el Salmo, era figura del establecimiento del reino de Cristo.

TERCERA

No parece necesario admitir que el hagiógrafo al escribir este Salmo tuviera conciencia de que prefiguraba al Mesías, ni que entendiese todo el alcance que el Espíritu Santo quería dar a sus palabras al inspirarle. En concreto, el sentido típico, que está no en la significación inmediata de las palabras como el literal, sino más bien en el significado que Dios quiso tuvieran los hechos o personas descritas por el sentido literal, no podía ser conocido por el hagiógrafo, sin una revelación especial, que no consta le fuera dada. Si no se juzga como esencial en la inspiración bíblica de un libro el que el autor inspirado tenga conciencia de que lo es, menos esencial parece para explicar el sentido típico el admitir que el autor humano le conozca.

CUARTA

Con todo, este sentido típico, intentado por Dios a través del sentido literal inspirado directa e inmediamente al autor humano, aunque no sea intentado por éste, ya que no consta que le conozca, puede y debe llamarse sentido bíblico e inspirado: 1.º, porque los PP. y expositores católicos de todos los tiempos hablan de él como de sentido inspirado; 2.º, porque

tal lo suponen los documentos del magisterio de la Iglesia. Véase la Encíclica «Spiritus Paraclitus» de Benedicto XV (EB. 499) y la «Divino affiante Spiritu» de Pío XII (n.º 16) y 3.º, porque ambos sentidos tanto el literal como el típico son del Espíritu Santo manifestados por medio de la Escritura inspirada. Oigamos la explicación luminosa del P. Patrizi:

> «Sensus spiritalis verborum nihil est aliud, quam ipse spiritalis sensus rerum verbis occulte expressus. Utrumque autem scripturae nobis pandunt, at scripturis ipsis sive harum verbis ac locutionibus alter solummodo subest, prior vero personis, rebus, eventis, ac gestis, quorum in scripturis mentio fit. Uterque a Spiritu Sancto est, priorem tamen rebus indidit Spiritus Sanctus, non ut auctor est scripturarum, sed ut est *actor rerum*, sicut loquitur Thomas, posteriorem vero scripturis indidit, ut est praecipuus eorum auctor» [56].

QUINTA

Podremos sí afirmar que el sentido típico no es bíblico e inspirado tan propiamente como lo es el literal, pero sí lo es indirecta y mediatamente, en cuanto que el sentido literal nos da a conocer las cosas, hechos, o personas, por las que Dios quiso representar, expresar o prefigurar al antitipo y por lo tanto el sentido típico supone el literal, del que depende y con el que está íntimamente relacionado. Oigamos de nuevo a Patrizi:

> «Ex quo et illud manifeste consequitur, quod in hac quaestione menti nostrae obversari iugiter debet, sensum hunc spiritalem, non tam scripturarum ipsarum proprium esse, quam earum rerum, quas scripturae complectuntur, scripturis tamen eum subesse, quia Spiritus Sanctus sacro codici res illas consignans consignare etiam voluit, quem iis rebus indiderat, significatum, quemque ex scripturis colligeremus aeque ac sensum literalem» [57].

SEXTA

De la cita del Salmo 77 hecha por San Mateo concluimos también que Cristo exponiendo sus doctrinas por medio de parábolas cumplió en sí perfectísimamente el oficio de supremo Doctor, Maestro y Profeta, prefigurado en el autor del Salmo. Esta sugerencia no parece que pueda componerse con la teoría llamada de la justicia para explicar el fin de las parábolas. Jesucristo, «gran artista en el uso de las parábolas», como le

56. *Loc. cit.*, p. 214. Cf. A. Fernández, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual.* Bíblica 34 (1953), 299-326.
57. *Ib.*, p. 171 s.

llama un autor judío moderno [58], al exponer la doctrina de su reino envuelta en bellísimas imágenes tomadas de la vida humana de cada día, tenía presentes, no sólo a sus discípulos y a las muchedumbres que le escuchaban, sino también a las generaciones futuras, que habían de encontrar en ellas un tesoro inagotable de doctrina. Si por otra parte comparamos las parábolas evangélicas con los enigmas, figuras y alegorías del Antiguo Testamento, vemos que las superan, no sólo por la sublimidad y excelencia de sus enseñanzas, sino aun por la misma belleza literaria con que están expuestas. Y eso que las conocemos únicamente a través de las narraciones evangélicas; que escuchadas directamente de labios del mismo Maestro tendrían aquel encanto y atractivo que hizo exclamar a los alguaciles que habían mandado los príncipes de los sacerdotes a prenderle: «jamás persona alguna ha hablado como ese hombre» [59].

58. Joseph Klausner, *Jésus de Nazareth*, Paris (1933). En otro sitio de su obra dice: «Jésus était un poéte et un habile conteur; aussi se serveit il ordinairement d'images poetiques tirées de la vie de chaque pour, les élevant à la hauteur de symboles, ainsi qué le font tous les conteurs et les précheurs de morale de tous les temps et de toutes les races» (p. 388).

59. Io. 7, 47.

EL PRODIGIO EUCARISTICO DE IBORRA EN RELACION CON LA TEOLOGIA

por el

M. I. SR. D. ANGEL MUNÁRRIZ, Pbro.

Doctor en Filosofía y Teología

A. A. de la Universidad Pontificia de Comillas

Reproducción de un grabado antiguo
del prodigio eucarístico de Iborra

I

HISTORIA DEL «SANT DUPTE»

En la provincia de Lérida y obispado de Solsona, a un kilómetro del pueblo de Iborra y no lejos de la célebre ciudad de Cervera, se levanta un santuario muy visitado por los fieles bajo la advocación de Santa María, a cuya iglesia ha dado fama un prodigio eucarístico acaecido a principios del siglo XI, con el cual quiso el Señor testificar su presencia real y verdadera en el Santísimo Sacramento.

Ese prodigio desde siglos es conocido con el nombre de Sant Dupte de Iborra. Un sacerdote llamado Bernardo Oliver, cura que había sido de Iborra, después de la consagración dudó de la presencia real del Cuerpo y de la Sangre del Señor bajo las especies consagradas; mas vió cómo de improviso empezó a crecer el *sanguis* en el cáliz hasta derramarse en los corporales y manteles del altar llegando hasta el suelo. De ello se dieron cuenta los monaguillos y personas que oían la santa Misa y gran multitud de fieles que acudieron a la iglesia al tener noticia de semejante maravilla, anunciada por las campanas que repicaban solas.

La milagrosa sangre fué chupada con estopas, las cuales junto con los manteles, corporales y tierra que se empaparon de ella, fueron colocados en los sepulcros que tenían los altares, únicos relicarios de aquellos tiempos. El Obispo Auxiliar de Urgel, San Ermengol (sobrino y familiar del Obispo propio Salla), que en aquellos días se hallaba en Guisona, se personó en Iborra y hechas todas las indagaciones convenientes, enterándose completamente del hecho, se llevó el cáliz del prodigio y parte de los manteles y corporales, todo manchado con el *sanguis* derramado del cáliz. Por sí mismo, según unos, o por un representante, según otros, emprendió el viaje a Roma para informar al Papa Sergio IV y obtuvo una Bula Pontificia del mismo declarando milagroso aquel hecho y concediendo con tal motivo indulgencias y privilegios a los cofrades de Santa María de Iborra.

Las letras Pontificias fueron recibidas con júbilo extraordinario en la parroquia de Iborra y en toda la diócesis de Urgel.

Siguió un largo paréntesis, en el que, como advierte nuestro Excelentísimo Sr. Obispo Dr. D. Vicente Enrique Tarancón, aun conservándose en Iborra la tradición del prodigio eucarístico, había desaparecido toda huella de las reliquias e iba decreciendo el fervor de los cofrades y sus aportaciones al culto de Santa María [1].

Cuatro siglos más tarde, después de la publicación de la Bula de Sergio IV el Conde de Cardona D. Ramón Folch y el párroco de Iborra, Arnaldo de Salabert acudieron al Cardenal de Foix, representante del Papa en las tierras sujetas al Rey de Aragón, para que confirmase las indulgencias y privilegios concedidos por Sergio IV en su Bula.

El Cardenal, procediendo con toda atención, el 17 de abril de 1426, desde Orgañá, expidió Letras al Abad del Monasterio de San Vicente de Cardona, para que abriera un proceso estudiando los documentos y los milagros acaecidos en Iborra. Pero dicho Abad, Fray Francisco Besora, murió sin poder dar fin a su trabajo.

Nuevamente a petición de los mismos, el mismo Cardenal desde Tortosa expidió Letras al nuevo Abad de Cardona, que era Fray Guillermo Mitjans, para que le remitiese acabados y cerrados y sellados los informes de su predecesor difunto; y consta que el asunto fué despachado favorablemente por el mencionado Sr. Cardenal, y por tanto, confirmado nuevamente por la Iglesia nuestro milagro eucarístico.

El día 2 de los idus de abril de 1430, desde Castellón de Farfaña, el Rey de Aragón D. Alfonso, expidió Letras al Obispo de Urgel D. Francisco de Tabía para que examinase la concesión de indulgencias y que resultando ser todo conforme a la verdad, le daba toda la autoridad para publicarlas.

El Obispo se trasladó a Iborra y en presencia del Conde de Cardona señor De la Vila, Rector Salavert y muchos otros, se examinaron las Reliquias y la Bula de Sergio IV, de la cual todavía pendía el sello del Papa con tinta de color rojo y morado.

Nuevas reliquias.—De conformidad con una lápida que hay en la fachada de la iglesia de Santa María, se estaba trabajando allí en 1663 en la construcción del templo actual. Y en el día 25 de octubre de 1665, en presencia del Sr. D. Francisco Pallarés, Rector, y de Mn. Pedro Mtr. Arriet, capellán de Santa María, y de muchos otros además de los trabajadores, empezóse a destruir el antiguo altar, probablemente el mismo en que tuvo lugar el milagro famoso, y bajo el ara se halló una piedra cuadrada con un hoyo en el medio, cerrado por encima con madera y yeso. Abriéndolo el Sr. Párroco delante de todos encontró dentro un trozo de tela teñida de sangre y fué opinión unánime que era del Sant Dupte. Continuando

1. *Boletín Oficial Eclesiástico de Solsona.* Octubre de 1952.

el trabajo en la parte del evangelio apareció otro depósito con trozos de los manteles y corporales además de un cubre-cáliz de seda verde y blanca y una cestita con estopas y algodón. El Sr. Párroco volvió a depositar en el mismo sitio todo lo allí hallado y lo selló en presencia de muchos testigos, dando cuenta al Sr. Obispo de Solsona, Fray Luis de Pons, quien por hallarse pasando la Sta. Visita delegó en su Vicario General, D. Francisco Argullol, para que se personara en Iborra a fin de informarse de todo. Llegó a dicha población el 4 de noviembre del mismo año y al día siguiente se personó en la mencionada iglesia de Santa María, y antes de empezar el registro celebró Misa solemne con asistencia de muchos sacerdotes y fieles: y acabado el Santo Sacrificio se fueron al altar mayor y todo lo hallaron como lo había dejado el Sr. Párroco; y todo lo que hallaron dentro con manchas de sangre seca opinaron que sería de la que se derramó del cáliz del Rvdo. Oliver.

Más reliquias descubiertas.—En los últimos años del siglo XVIII fueron halladas más reliquias del Sant Dupte. La iglesia actual parroquial comenzó a edificarse el 15 de junio de 1780, y fué totalmente construída a expensas del muy honorable y piadoso D. Miguel de Tristany de Perpinyá. Al derribar el altar mayor de la antigua parroquia de S. Cucufate, en el centro se halló una piedra cuadrada con una cavidad en el medio cerrada y tapada con una madera y yeso: de lo cual los trabajadores dieron cuenta al Sr. Párroco Rvdo. D. Francisco Cluet. Este señor, acompañado de las autoridades y fieles, destapó la piedra y dentro de un hoyo halló un vaso de vidrio verde muy grueso, tapado con corcho, forrado de ropa y cubierto con yeso, y dentro del vaso estopas, ropa, tierra, todo de color de sangre, y en presencia de todos lo volvió a cerrar sellándolo. El Párroco Mn. Cluet dió cuenta de lo sucedido al Obispo de Solsona Fray Rafael Lasala, quien ordenó que el Sr. Párroco guardase el vaso hasta que el Sr. Obispo fuese a visitarle.

A últimos de mayo de 1782, el Sr. Obispo, habiéndolas examinado, las cerró de nuevo en el mismo vaso sellándolo. El día primero de junio inmediato, el mismo Sr. Obispo consagró solemnemente la iglesia actual parroquial y en el sepulcro de las reliquias del altar mayor depositó una botella de cristal con reliquias de algunos santos mártires y el mismo vaso de las últimamente halladas del Sant Dupte, incluyendo en cada uno, para eterna memoria, un escrito.

EL RELICARIO DE IBORRA

En el acta de consagración de la actual iglesia parroquial autorizada por el notario de Solsona D. José Ceriola y Font, el primero de 1782, se lee textualmente lo que sigue: «Acabadas las solemnes funciones de la con-

sagración de la iglesia parroquial, el Ilmo. Sr. Obispo Fray Rafael Lasala y Locela subió al camarín a reconocer el relicario. Y para memoria perpetua de lo que contiene se describe como sigue: El relicario en la parte superior; un cabello de la Santísima María y una Santa Espina; un fragmento de piedra del sepulcro de María SSma.; una porción de cutis de la barba de San Pedro, y un hueso de un dedo de San Andrés; un fragmento de piedra transparente de la Porta Aurea; un fragmento de la ropa de Jesús, que según la auténtica es de la túnica inconsútil; un fragmento de anillo de Santa Catalina; parte de los huesos de los santos Gervasio y Protasio; un fragmento del corporal manchado con el *Sanguis effussus* de cuando dudó el sacerdote; un hueso de un dedo de Santa Bárbara; un fragmento de piedra del santo sepulcro de Jesucristo; una porción de estopa empapada con el *Sanguis effussus* y un *Lignum Crucis*».

Este relicario de joyas tan preciosas reune en sí los objetos descritos (fuera del corporal y de la estopa ensangrentados) que fueron regalados por el Papa Eugenio IV, exclusivamente para la parroquial de Iborra.

El cabello de la Virgen María es de todas las reliquias la que más forasteros atrae a venerar dicho relicario.

LA DEVOCION AL MILAGRO EUCARISTICO DE IBORRA

Esta devoción ha conocido épocas de más esplendor que la actual. Antiguamente los pueblos de la comarca iban frecuentemente al santuario mariano a hacer profesión de fe eucarística y a pedir gracias al Señor adorando la santa Eucaristía.

Actualmente se celebran dos fiestas cada año para dar culto a las sagradas reliquias: la una, el Domingo de Pasión, que el pueblo llama de la Santa Espina, y la otra, el día 10 de agosto, mandada por el Sr. Obispo Lasala.

En este día el pueblo de Iborra se viste de fiesta. Hay exposición y reserva de las Santas Reliquias; incensación, oficio y procesión solemnes, y al final adoración. El año 1911 se celebró el noveno centenario del Sant Dupte con esplendor inusitado, verdaderamente extraordinario.

LA PROVIDENCIA DIVINA

El Obispo San Ermengol dió a conocer el precioso documento en el cual era reconocida la autenticidad del milagro y el mismo santo Obispo aprovechó la oportunidad para dejar establecida en aquella parroquia de Iborra una de aquellas tan hermosas fátrias que tanto contribuyeron a la formación espiritual y social de nuestro pueblo, como la que dejó implantada en el Valle de Lillet en el mismo año de su muerte, 1035, en el

antiguo cenobio y hoy parroquia de La Portella adelantándose dos siglos a las instituciones similares del siglo XIII.

Finalmente, también por una providencia especial de Dios se salvaron de una segura profanación las reliquias del Sant Dupte, dando vigor y fuerza extraordinaria a un hombre del pueblo de Iborra que las tomó bajo su amparo para no entregarlas al ser requerido y aun conminado de muerte a hacerlo por un furioso revolucionario de Cervera.

Por eso sería de desear que la parroquia de Iborra, henchida de agradecimiento, conmemorase todos los años con una solemne función eucarística el prodigio del Sant Dupte a la que podrianse invitar las parroquias del vecindario, a fin de que fuese mayor el homenaje que se rindiese al Santísimo Sacramento.

(Relación histórica fundada principalmente en el Archivo de Iborra)

II

ESTUDIO HISTORICO CRITICO DE ESTE MILAGRO

Son muchísimos los autores que han dado relación histórica del acontecimiento, pero tres solamente los que han estudiado a fondo la historicidad del prodigio: el P. Villanueva, Costa y Bofarull y Juan Serra Vilaró.

El P. Villanueva, nos dice Serra Vilaró, no contradice y venera esta tradición, pero no admite las Letras de Sergio IV y otros documentos que obran en el archivo parroquial de Iborra y tiene por dudoso y lleno de nulidades cuanto se cuente sobre esto anterior al siglo XV [2].

Costa y Bofarull, Pbro., en tiempo del Obispo agustino Ilmo. Rafael Lasala Locela, que vivió y murió en Solsona (1772-1792). Fué compañero del notario de Solsona D. José Ceriola Font en los trabajos de investigación para formar la historia del Obispado de Solsona. Por tanto habría de ser persona competente en paleografía. Estuvo conforme con el prodigio histórica y críticamente probado.

Finalmente hombre curtido en el estudio de los documentos de la edad media es el M. I. D. Juan Serra Vilaró, que confirma en su folleto sobre el Sant Dupte de Iborra las apreciaciones de Costa y Bofarull y rechaza decididamente y doctamente todas las objeciones del P. Villanueva.

2. *Sant Dupte de Iborra.* Estudio histórico crítico sobre este prodigio presentado al XII Congreso Eucarístico Internacional, por Juan Serra Vilaró, Presbítero. Manresa, imprenta de San José. 1911. Juan Serra Vilaró, actualmente Canónigo de Tarragona, había sido archivero diocesano de Solsona.

El Sr. Serra Vilaró no admite, como el P. Villanueva, la autenticidad de las reliquias que se veneran en el famoso relicario de Iborra, excepción hecha de las reliquias del Sant Dupte que contiene. A nosotros no nos toca meternos en estas cuestiones y prescindiendo de todo ello, pero con convencimiento de la realidad histórica del prodigio, vamos a estudiarlo únicamente en relación con la Teología.

III

PRELIMINARES

Culto religioso de latría

El culto religioso de latría es el culto que se tributa a sólo Dios por su infinita excelencia y superioridad.

El culto de latría es absoluto o relativo, según se tributa a Dios en sí mismo considerado, u a otros supuestos que participan de alguna manera de la excelencia divina.

El culto de latría absoluto es, por consiguiente, el que debe tributarse al Santísimo Sascramento de la Eucaristía.

Es el culto de latría relativo el que debe tributarse a la Santa Cruz en que murió el Salvador.

PRIMERA PROPOSICION

CRISTO EN LA EUCARISTIA HA DE SER ADORADO CON CULTO DE LATRIA ABSOLUTO

Una vez demostrada la realidad sustancial de Cristo en la Eucaristía, que se demuestra en el tratado de Eucaristía en los autores de Teología Dogmática, y demostrada a su vez la divinidad de Jesucristo en el tratado *De Verbo Incarnato*, es una consecuencia necesaria nuestra proposición. Por eso son muchos los autores, y por cierto de primera calidad, que no establecen esta proposición. De todos los autores que están a nuestra disposición sólo uno sienta exprofeso esta tesis.

Es de fe católica definida en el canon 6 de la sesión XIII del Tridentino: «Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et

consuetudinem, sollemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: A. S.»

Se prueba también por la liturgia en la que se establece desde la Edad Media que se ha de elevar tanto la hostia como el cáliz después de la consagración para su adoración por los fieles.

El rito de la elevación no es tan antiguo como el de la adoración. Se estableció el rito de la elevación para reparación de la herejía de Berengario en el siglo XI, quien después de muchas indecisiones al fin se retractó de su error.

Ciertamente los protestantes se oponen a la adoración de la Eucaristía porque ello sería una idolatría: pero hay que tener en cuenta que nuestra adoración no se dirige a las especies o accidentes eucarísticos, sino a la persona de Cristo que está verdaderamente, real y substancialmente presente en la Eucaristía.

SEGUNDA PROPOSICION

EL CULTO DE LATRIA RELATIVO ES EL QUE DEBE TRIBUTARSE A LA VERA-CRUZ

La Vera-Cruz es aquella cruz en que murió el Salvador o Redentor del mundo. Hay fragmentos notables de la Vera-Cruz en algunas iglesias y en casi todas las parroquias del mundo porciones pequeñísimas de la misma cruz de Cristo.

Esta divina cruz fué hallada por Santa Elena, madre de Constantino el Magno, en el siglo IV y glorificada con milagros, como atestiguan muchos autores antiguos.

Esta cruz es el instrumento principal entre las reliquias preciosísimas de la pasión de Cristo para nuestra redención.

En el obispado de Solsona hay dos reliquias notables y de mucha veneración para los fieles, del *Lignum Crucis:* el Santo Misterio de Cervera y la Santa Cruz de Anglesola. Ambas desaparecieron, y en Cervera se llevaron también los sacrílegos ladrones el mismo relicario de plata.

En una capilla de la iglesia parroquial de Cervera se guarda el *Sant Misteri* que es una partícula de tamaño desusado que manó sangre al intentar cortarla el presbítero Jaime Albera para regalar una parte de él al cura de Tarrós. Sucedió el prodigio el 6 de febrero de 1540. Tomóse de él información jurídica, cuyo proceso auténtico se conserva.

Robado una noche por los ladrones sin haberse logrado la recuperación, fué substituído por otro Lignum Crucis notable, que se trajo de Roma.

Son también objeto de antigua veneración la «Magestad» de La Por-

tella (siglo XI) y la «Magestad» de Pobla de Lillet (siglo XII) procedentes de Cenobios de la respectiva demarcación parroquial.

Igualmente en la antigua parroquia de Bagá se venera una cruz del siglo X recubierta de plata dorada con una inscripción en griego, objeto de traducción diferente por el arqueólogo P. Fita, S. J., y del que fué profesor de griego de la Universidad de Barcelona Sr. Nicolau d' Olwer.

Se considera traída por los cruzados de Tierra Santa entre los que se alistaron algunos personajes de Bagá y Pobla de Lillet.

Hay autores que la atribuyen al siglo XI y otros al siglo XII.

Por fin, en nuestra adolescencia llegó a nuestros oídos aquella objeción protestante de que eran tantas las porciones de la Vera-Cruz repartidas en el mundo que juntas formarían varias veces la Vera-Cruz del Salvador. Pero Rohault de Fleuri, como advierte Pesch, investigó todas las reliquias notables de la Cruz en todo el mundo y constató que todo su conjunto no llegaría a formar apenas la sexta parte de la Vera-Cruz, y el Lignum Crucis de las parroquias y catedrales en conjunto con las reliquias notables de la misma están muy lejos de formar la Cruz de Cristo.

* * *

Se prueba esta segunda proposición sobre el culto relativo de la Cruz.

La Cruz es gloriosamente el instrumento específico de nuestra redención. Por eso canta la Iglesia en el Triduo Sacro aquellas palabras de la carta de San Pablo a los filipenses «Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis». Cristo nos redimió con obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por la inobediencia de Adán, como dice San Pablo, fuimos constituídos pecadores y por la obediencia del nuevo Adán, Cristo, fuimos justificados. La obediencia del nuevo Adán Cristo, fué morir en cruz, según el precepto de Dios: como nos dice Cristo en el evangelio.

La liturgia del Viernes Santo, toda ella respira con sus himnos e invocaciones el sentido de la Iglesia; y lo mismo, la festividad de la Invención y Exaltación de la Santa Cruz: todo ello es una prueba magnífica del sentido de la Iglesia a favor del culto de latría, relativo, de la Santa Cruz.

Lo mismo repite San Pablo, ad Galatas VI, 14: «Mihi autem absit gloriari nisi in Cruce Domini nostri». Y la Iglesia: «Nos autem, gloriari oportet in Cruce Domini nostri Jesu Christi: In quo est salus vita et resurrectio nostra, per quem, salvati et liberati sumus».

En el evangelio de San Juan se lee XII, 31-36: «Ego si exaltus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum, (Hoc autem dicebat, significans qua morte esset moriturus)».

De todo lo dicho se deduce claramente que el culto que ha de darse a la cruz es el de latría, mas no el absoluto sino el relativo.

Además la razón confirma igualmente el culto extraordinario que la Cruz se merece. Puesto que fué el instrumento de nuestra redención, el ara del sacrificio donde Cristo se inmoló por la salvación del mundo; y por eso no es menos gloriosa que el sepulcro, del que profetizó Isaías, XI, 10.

Después: el contacto que tuvo la misma Vera-Cruz con N. S. Jesucristo clavado en ella, debe hacerla no menos venerada que los lienzos santificados por el contacto del cuerpo de San Pablo.

Finalmente, por el culto relativo de la Cruz no reconocemos en ella ninguna virtud intrínseca que no se encuentre en las demás cruces de madera de la misma clase: sino que, no sólo la Vera-Cruz en que Cristo murió, sino todas las demás hechas a su semejanza las adoramos por la relación que tienen con Cristo crucificado: y por consiguiente las adoramos por la santidad y excelencia de Cristo de la cual participan moralmente. Ahora bien, en este culto nada hay que merezca justa reprensión: como no hay nada digno de reprensión en que un reo adore con plena gratitud los instrumentos de su libertad.

Y no se diga que el instrumento del suplicio de Cristo no merece nuestra adoración; ni que el hombre se somete a un ser inanimado como es adorando la Cruz que es un ser irracional; porque adoramos la cruz no como un instrumento de suplicio, sino como el ara del sacrificio en la cual voluntariamente se inmoló Cristo por la redención de todos los hombres.

Finalmente San Andrés abrazóse gozoso con la cruz, instrumento de su pasión y glorificación: ¡cuánto más Cristo! Y todos los cristianos pueden abrazar a la cruz instrumento de la salvación de todos los hombres y pedestal de su glorificación.

IV

LOS TRES MOMENTOS DEL PRODIGIO DE IBORRA

Primer momento: Momento anterior al prodigio: la transubstanciación

La transubstanciación está definida en el canon 2 de la sesión XIII del Concilio Tridentino. Y para indicar su naturaleza diremos que es *desitio substantiae panis et vini in ordine ad positionem substantiae corporis et sanguinis D. N. Jesu-Christi manentibus dumtaxat speciebus panis et vini.*

No es una aniquilación, porque la transubstanciación tiende más allá; va a la posición del Cuerpo y de la Sangre de Cristo permaneciendo solamente las especies o accidentes del pan y del vino: las cuales especies o accidentes existían juntamente antes de la consagración con la substancia

del pan y del vino, entendiéndose por especies los accidentes sensibles del pan y del vino.

Tenemos, pues, que la substancia del pan y del vino han desaparecido en orden a la posición del cuerpo y sangre de N. S. Jesucristo permaneciendo solamente los accidentes del pan y del vino.

Por consiguiente, el sacramento de la Eucaristía consta de dos elementos: el cuerpo y sangre de Jesucristo, y bajo los accidentes o especies del pan y del vino. Y cuando faltan o se trasmudan tales accidentes deja de existir el sacramento de la Eucaristía, porque falta uno de los elementos necesarios a la identidad de los accidentes del pan o del vino.

Es cierto que los accidentes se sustentaban en la sustancia respectiva, pero cuando se ha verificado la transubstanciación, como el cuerpo y la sangre de Cristo no hacen las veces de sujeto como la substancia del pan y del vino, se sustentan en sí mismos y, como dice Santo Tomás, la *quantivas dimensiva,* este accidente absoluto, hace las veces de substancia, por ordenación divina, de los demás accidentes.

Finalmente, cuando se mudan los accidentes de tal forma que desaparezca el sacramento [3], se pone en su lugar la sustancia que allí hubiera aparecido caso de que no se hubiera verificado la transubstanciación. No hay entonces nueva transubstanciación porque la substancia del cuerpo y sangre de Cristo no está afecta a los accidentes naturales del pan y vino.

Segundo momento: Momento grave y formal del prodigio

Para resolver esta cuestión hemos consultado los más famosos entre los antiguos teólogos y para conocer su sentencia nos ha parecido lo mejor el transcribir aquí su doctrina expresa sobre nuestro caso.

Escogemos entre todos el Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino, el Cardenal Cayetano, el P. Renato Billuart, O. P., y el Doctor Eximio Padre Francisco Suárez, S. J.

TESTIMONIO PRIMERO

SENTENCIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO (1225-1274)

Testimonio del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino:

UTRUM QUANDO IN HOC SACRAMENTO APPARET MIRACULOSE CARO, VEL PUER, SIT IBI VERE CORPUS CHRISTI.

«Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis, aut

3. *Vide Suma,* 3 part. qu. LXXVI, art. VIII.

etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento, sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Agustinus in libro de quaest. Evang. (II, qu. ult.), quod «cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis». Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta.—Quandoque vero contingit talis apparatio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur realiter exterius existente, et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet; et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie juvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicetur (Supplem. qu. 85, art. 2 et 3). Sed hoc videtur esse inconveniens, primo quidem, quia corpus Christi non potest in propia specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propia specie, et adoretur in caelis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum voluerit, disparet, sicut dicitur (Lucae ult.) quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet; quinimmo legitur quandoque esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire, secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est, quod manentibus dimensionibus quae prius fuerant. fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer. Et sicut prius dictum est (hic sup.), hoc non est deceptio quia fit in figuram cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Christi. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur (qu. seq. art. 2),

remanet vere corpus Christi in hoc sacramento. (Tertia pars. Quaest. LXXVI, Art. VIII) [4].

4. Como este estudio por la parte que tiene de piadoso, habrán de leerlo personas no muy versadas en la lengua latina, damos en nota la traducción castellana de los textos latinos de Santo Tomás, Cayetano, Billuart y Suárez. He aquí el de Santo Tomás:

TRADUCCION DEL PRECEDENTE ARTICULO DE SANTO TOMAS

Si cuando en este Sacramento aparece milagrosamente carne o un niño, está allí de verdad el cuerpo de Cristo.

Respondo diciendo que de dos maneras acontece tal aparición, en la cual algunas veces en este Sacramento se ve milagrosamente la carne o la sangre o también algún niño. Algunas veces acontece esto de parte de los videntes (de los que ven) cuyos ojos se inmutan con tal inmutación como si expresamente vieran exteriormente carne o sangre o un niño, sin que se haga ninguna mutación de parte del Sacramento. Y esto parece acontecer cuando a uno se le presenta bajo la figura de carne o de niño, a otros se les presenta, como anteriormente, bajo la especie de pan; o cuando a uno mismo se le presenta en un momento bajo la especie de carne o de niño y después bajo la especie de pan. Con todo, esto no es ningún engaño, como acontece en los trucos de los magos, por que la tal especie o figura se forma por virtud divina en el ojo para figurar alguna verdad, a saber para que se manifieste verdaderamente que está el cuerpo de Cristo en ese Sacramento, como Cristo sin engaño se apareció a los discípulos que iban a Emaús. Porque dice S. Agustín en el libro de cuestiones evangélicas que «cuando nuestra ficción se refiere a alguna significación, no es una mentira, sino alguna figura de la verdad». Y porque de esta manera no se hace ninguna mutación de parte del Sacramento, es manifiesto que no deja de estar Cristo con tal aparición. Pero alguna vez acontece tal aparición no por la sola inmutación de los que ven, sino bajo la especie que se ve realmente existente exteriormente; y esto parece ser cuando bajo tal especie se ve por todos, y no por un momento sino por largo tiempo; y en este caso algunos dicen que se da verdadera especie del cuerpo de Cristo.

Ni obsta el que alguna vez no se vea allí todo el cuerpo de Cristo, sino alguna parte de la carne, o también que se vea no bajo la forma juvenil, sino en una imagen pueril; porque está en la potestad del cuerpo glorioso el que sea visto por el ojo no glorificado o en cuanto a todo entero o en cuanto a una parte, y en la figura propia o ajena, como abajo se dirá (Cf. suppl. qu. 85, art. 2 y 3). Pero esto parece un inconveniente, primero ciertamente, porque el cuerpo de Cristo no puede ser visto en su propia especie sino en un solo lugar, en el que se contiene *definitive*. De donde como se vea en la propia especie y se adore en los cielos, no se ve en la propia especie en este Sacramento. Segundo, porque el cuerpo glorioso como aparece cuando quiere, después de la aparición desaparece, como se dice (último de Lucas) que el Señor desapareció de los ojos de los discípulos. Pero esto que bajo la especie de carne aparece en este Sacramento, permanece por mucho tiempo; y más aún se lee que alguna vez había estado incluído y por consejo de muchos obispos había sido reservado en el copón, lo cual hubiera sido indigno de afirmarse de Cristo según su propia especie. Y por eso ha de decirse que permaneciendo las dimensiones de antes, se hace milagrosamente cierta inmutación acerca de otros accidentes, como la figura, el color, y otros semejantes, que aparezca la carne, o sangre, o también un niño. Y, como primeramente, esto no es un engaño, porque se hace en señal de cierta verdad, a saber para manifestar por esa aparición milagrosa que en este Sacramento hay verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo. Y así es manifiesto que permaneciendo las dimensiones, que son el fundamento de otros accidentes, como abajo se dirá (qu. seq. art. 2) permanece en verdad el cuerpo de Cristo en este Sacramento. (Tertia pars, Quaest. LXXVI. Art. 8).

* * *

Recomendamos a nuestros lectores, principalmente seglares, que lean poquito

TESTIMONIO SEGUNDO

EXPLICACION DEL CARDENAL CAYETANO (1469-1534)

In art. 8 adverte circa veras apparentias ex miraculo in hoc sacramento, quod distinguendum videtur de magnitudine speciei apparentis. Nam si res apparens fuerit tam magnarum dimensionum, ut sint incompossibiles substantiae conversae (puta si consecrato modico vino in fundo calicis, ut fieri consuevit, appareat et permaneat totus calix magnus plenus specie sanguinis) tunc non videtur remanere verus Christi sanguis sub illis speciebus: quoniam non manent dimensiones vini conversi. Et in hoc casu species sanguinis significat Christi sanguinem verum contineri sub sacramento, et non contineri sub seipsa. Si vero dimensiones non sint ita in veritate extensae, quin afficerent conversam substantiam, si subesset, sentiendum est ut littera tradit: quoniam tamdiu manet veritas sacramenti, quandiu maneret panis aut vinum, si subesset: constat autem quod quamdiu manent dimensiones illae sine subjecto, manet corpus aut sanguis Christi. Unde quum tam extensivae dimensiones immutantur, immutatio non est solum accidentalis, sed substantialis. Auctor autem loquitur, quando mutatio est solum in accidentibus. Et si quaeratur qua adoratione

a poco, con pausa, detenidamente estos documentos de los mejores teólogos que tratan esta cuestión, para poder penetrar el sentido de sus explicaciones. Nuestro estudio es de divulgación científica y por eso, para no desvirtuar la verdad y fuerza de los testimonios aducidos los hemos traducido al pie de la letra para su mejor entendimiento.

BREVE RESUMEN. — Referente al primer documento, que es de Santo Tomás, basta decir que la solución de los casos que propone el Angélico Doctor depende de la permanencia de la misma cantidad que es el fundamento de los otros accidentes. Si esta permanece, el Sacramento también permanece. Ya sabemos por la fe que está Cristo en la Eucaristía con su cuerpo, alma y divinidad. Pero se dan algunas apariciones en el sacramento que necesitan una mayor explicación dada por Santo Tomás y sus comentaristas.

Santo Tomás distingue dos casos: 1.º Cuando la inmutación tiene lugar únicamente en los ojos del que ve. 2.º Cuando la inmutación es objetiva, o sea, cuando las dimensiones permanecen las mismas, pero varían los accidentes para que aparezca la carne, la sangre o el niño. En los dos casos se verifica aquella inmutación en los ojos del vidente o de parte de los accidentes: y en los dos casos es para probar la verdad del sacramento.

En el segundo caso la inmutación se hace *no en las dimensiones,* que permanecen igual que antes, sino *en algunos accidentes* como la figura, el color y otros semejantes, de modo que aparezca la carne, o la sangre, o el niño: lo que demuestra la verdad de la permanencia del cuerpo y sangre de Cristo en este sacramento de la eucaristía.

Es necesario notar aquí que, cuando hablamos de las dimensiones, hablamos de los accidentes del pan o vino; no de las dimensiones del mismo cuerpo o sangre de Cristo sacramentado. Cristo está en el sacramento *ad modum substantiae,* con la cantidad también *ad modum substantiae,* y el efecto formal primario de la cantidad del cuerpo de Cristo no es la *extensión actual* sino la *aptitudinal.*

venerandus esset hujusmodi sanguis miraculosus, dicendum videtur idem esse judicium de ipso et de veste Christi.

(Cayetano, in quaest. 76, art. 8) [5].

TESTIMONIO TERCERO

EXPLICACION DEL P. RENATO BILLUART, O. P. (1685-1757) T. IX DE EUCHARISTIA, Diss. IV, Art. II

Petes 5 utrum, quando in sacramento apparet miraculose vel caro, vel sanguis, vel puer, sit vere ibi corpus Christi, et an maneat sacramentaliter?

Q 76. a 8. Dupliciter contingere potest hujusmodi apparitio. 1 Ex parte videntium, quorum oculi ita immutantur, ac si viderent exterius carnem vel sanguinem aut puerum, nulla tamen mutatione facta ex parte sacramenti, seu specierum sacramentalium. Et hoc contingere videtur, quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis sicut prius sub specie panis; vel quando eidem videtur ad horam sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. 2 Contingit hujusmodi apparitio non per solam immutationem videntium, sed etiam per immutationem specierum, quod dignoscitur si constanter ab omnibus eodem modo videatur.

Ibid.—R 1. Si apparitio contingat primo modo, non est ibi vere corpus

5. TRADUCCION DEL PRECEDENTE ARTICULO DEL CARD. CAYETANO

En el art. 8 advierte acerca de las verdaderas apariciones por milagro en este Sacramento que parece hay que distinguir sobre la magnitud de la especie que aparece. Pues si lo que aparece fuera de tan grandes dimensiones que no puedan componerse las sustancias convertidas (v. gr. si después de consagrado un poco de vino en el fondo del cáliz, como de costumbre, aparece y permanece todo un cáliz grande lleno de la especie de sangre), entonces no parece quede la verdadera sangre de Cristo bajo aquellas especies; porque no quedan las dimensiones del vino convertido. Y en este caso la especie de sangre significa que la verdadera sangre de Cristo está contenida en el Sacramento y no en la misma. Pero si las dimensiones no son en realidad tan extensas que afecten la misma sustancia convertida, si ésta subsistiera, hay que pensar según la letra [de Santo Tomás], pues tanto permanece en la verdad el Sacramento cuanto permanecería el pan o el vino, si subsistiera: pero consta que mientras permanecen aquellas dimensiones sin sujeto permanece el cuerpo o la sangre de Cristo. Por lo que cuando dimensiones tan extensas se inmutan, la inmutación no es tan sólo accidental, sino sustancial. Mas el autor habla sólo de cuando la inmutación está en los accidentes.—Y si se pregunta con qué adoración habría de venerarse aquella especie de sangre milagrosa, parece hay que decir que se ha de juzgar de ella como del vestido de Cristo.

BREVE RESUMEN. — El Card. Cayetano repite la explicación de Santo Tomás clarísimamente. Todo depende de la permanencia de las dimensiones. Además, da un paso adelante al señalar el culto que se debe tributar al nuevo líquido y a las reliquias o estopas que enjugaron al líquido que se desbordó del cáliz. A esas reliquias les concede el culto que se merecen los vestidos de Cristo adelantándose cuatro siglos al decreto de la Congregación de Ritos. Es, pues, culto de latría relativo.

Christi et remanet sacramentaliter. Ratio utriusque est quia nulla fit mutatio, sub speciebus, sed tantum in oculis videntium.

Ibid.—R. 2. Si apparitio fiat secundo modo, nec sit tanta mutatio specierum, quin remaneant adhuc dimensiones panis cum eadem densitate, sapore, odore et tali temperamento quod sufficeret ad conservationem panis si ibi esset, quamvis fiat quaedam immutatio quoad accidentia communia, puta colorem, remanet sacramentaliter corpus Christi; quia tamdiu manet corpus Christi sub speciebus, quamdiu manent species: manent autem species manentibus dimensionibus, seu eo temperamento sub quo servaretur panis si adesset. Unde si taliter immutarentur species, ut sub eis non maneret substantia panis si adesset, non maneret etiam Corpus Christi sub illis.

Ibid.—R. 3. Communius tenent theologi cum Auctore, quod in hac secunda apparitione non sit etiam vel caro, vel sanguis Christi; tum quia numquam aut raro legitur Christum post suam Ascensionem apparuisse in terris; tum quia idem corpus non potest esse circumscriptive in duobus locis; est autem corpus Christi circumscriptive in coelis, nec ulla est necessitas dicendi quod Christus ad tempus deserat coelum. *Si dicas* bilocationem esse posibilem per miraculum: negant Thomistae cum suo Auctore: et hoc dato nulla est etiam necessitas adstruendi istud miraculum [6].

6. TRADUCCION DEL PRECEDENTE ARTICULO DE BILLUART T. IX DE EUCHARISTIA. Diss. IV, art. 11.

Preguntarás 5.º si cuando en el Sacramento aparece milagrosamente o carne, o sangre o un niño, está allí verdaderamente el cuerpo de Cristo o si permanece sacramentalmente.

Q. 76. Art. 8. De dos maneras puede suceder esta aparición: 1.º De parte de los que ven, cuyos ojos de tal manera se inmutan como si vieran exteriormente la carne, la sangre o un niño, pero sin mutación alguna hecha de parte del Sacramento o de las especies sacramentales. Y esto parece acontecer cuando a uno le aparece bajo la especie de carne o de un niño, y a otros como anteriormente bajo la especie de pan: o cuando al mismo le aparece ahora bajo la especie de carne o de un niño y después bajo la especie de pan.

2.º Acontece semejante aparición no por la sola inmutación de los que ven, sino también por la inmutación de las especies, lo que se conoce si constantemente se ve por todos de la misma manera.

Allí mismo. Respondo 1.º Si la aparición sucede del primer modo, no hay allí verdaderamente el cuerpo de Cristo y permanece sacramentalmente. Y la razón de ambas cosas es porque no se hace ninguna mutación en las especies sino solamente en los ojos de los que ven.

Allí mismo. Respondo 2.º Si la aparición se hace del segundo modo, y no es tan grande la mutación de las especies que no permanezcan todavía las dimensiones del pan con la misma densidad, sabor, olor y con tal temperamento que bastaría para la conservación del pan si allí lo hubiese, aunque se haga alguna inmutación en cuanto a los accidentes comunes, por ejemplo, en el color, permanece sacramentalmente el cuerpo de Cristo: porque en tanto permanece bajo las especies en cuanto permanecen las especies: y permanecen las especies permaneciendo las dimensions o con aquel temperamento bajo el cual se conservaría el pan si allí estuviese. De donde si de tal manera se inmutaran las

TESTIMONIO CUARTO

EXPLICACION DEL EXIMIO DOCTOR P. FRANCISCO SUAREZ (1548-1617)

Suárez: *De Eucharistia*: Disput. 55: «De apparentibus mutationibus quae in Eucharistia contingunt».

SECTIO II

Utrum vera Christi caro, aut sanguis aliquando in Eucharistia videatur.

1.—*In miraculosis apparitionibus carnis vel sanguinis in Eucharistia nec verum corpus, nec sanguis Christi apparet.*—Prima sententia affirmat, quoties per realem immutationem specierum apparet videri Christus sub speciebus pueri, aut carnis vel sanguinis, revera videri Christum; ita opinatur Alens., 4 part., quaest. 53, membr. 4, art. 3; Gabr., lect. 51 in can.; Palacius, dist. 10, disput. ult., circa finem, qui praecipue hoc affirmat, quando species apparens brevi tempore durat; omnes tamen modeste et magna dubitatione loquuntur. Fundari potuerunt quia imprimis hoc non est impossibile, quia, ut diximus, potest idem corpus simul esse, et consequenter videri simul in duobus locis; item potest corpus gloriosum sese, prout voluerit, humanis sensibus manifestare in maiori, vel minori quantitate, et secundum unam partem, et non secundum aliam, quod maxime verum est in corpore Christi, qui quandam omnipotentiam participat circa corpus suum; potest ergo, vel retinens sacramentalem praesentiam, vel illam mutans, si voluerit, incipere esse in Eucharistia modo quantitativo, ostendendo humano visui partem, et non totum, aut sub hac vel illa figura, sicut se ostendit Magdalenae, aut discipulis euntibus in Emaus. Deinde, si modus hic est possibilis, videtur etiam convenientior, quia haec ostensio

especies que bajo de ellas no permaneciera la sustancia del pan si estuviese presente, tampoco permanecería el cuerpo de Cristo debajo de ellas.

Allí mismo. Respondo 3.° Más comúnmente sostienen los teólogos con el autor, que en esta segunda aparición no esté o la carne o la sangre de Cristo; no sólo porque nunca o rara vez se lee que Cristo después de su Ascensión apareció en la tierra: sino también porque el mismo cuerpo no puede estar *circumscriptive* en dos sitios: pero el cuerpo de Cristo está *circumscriptive* en los cielos, y no hay ninguna necesidad de afirmar que Cristo deje por un tiempo de estar en el cielo. Si dijeres que la bilocación es posible por milagro, lo niegan los tomistas con su autor: y aun supuesta la posibilidad, no hay ninguna necesidad de traer aquí este milagro.

BREVE RESUMEN. — El P. Renato Billuart, O. P., sigue la sentencia de Santo Tomás y acepta la doctrina de los accidentes *comunes*, que después explicaremos.

La respuesta primera y segunda repiten la doctrina de Santo Tomás. Pero en cuanto a la tercera respuesta niega la presencia de Cristo en el sacramento, se entiende la presencia circumscriptiva.

fit in veritatis testimonium, aut in singularem favorem, et solatium alicuius iusti; veritas autem confirmanda est veris, et non tantum apparentibus indiciis aut signis; iusto etiam non erit vera consolatio, rem tantum apparentem, et non veram Christi carnem videre; imo videtur ei creari quoddam idololatriae periculum, nam adorabit, ut carnem Christi, quae vere non est.

2.—Dicendum est tamen primo, in huiusmodi apparitionibus non videri Christum Dominum in se, nec carnem eius, et sanguinem. Ita D. Thom. hic, et communiter Theologi in 4, dist. 10; Richard, art. 5, quaest. 2; Durand; Palud. et Carthus., q. 4; Marsil., quaest. 7, art. 3, dub. 5; Antonin., 3 part., tit. 13, cap. 6, & 14; Aegidius, Theor. 33, et omnes Thomistae. Et colligitur ex Paschassio et Guitmundo supra; Lanfranco, lib. de hoc sacr., circa medium. Et probatur, quia vel haec immutatio diu permanet, ita ut caro, aut sanguis Christi semper ibi videri, diuque in pyxide conservari videatur, aut cito transit, et sacramentales species eodem modo, sicut antea, apparent; quando priori modo fit, nefas est credere, dixit D. Thomas, illud quod apparet, et pyxide clauditur, esse carnem Christi in propria specie existentem; et revera non est verisimile. quia, et est valde indecens, et non necessarium; primum patet, quia tangi facile potest, et contrectari ab hominibus; imo experientia docet, diuturnitate temporis mutari et tabescere id, quod caro aut sanguis esse videbatur, quod non potest ulla ratione carni Christi attribui. Unde Alensis, et Gabriel concedunt, non esse veram carnem Christi, quando in ea talis mutatio fit; aiunt tamen, tunc esse signum, priorem apparitionem non esse factam virtute Dei, sed daemonis; sed hoc gratis est dictum, et contra plures antiquas traditiones; nam multis in locis referuntur aliqua miracula huiusmodi, quae et ex ratione ob quam facta sunt, et ex effectibus eorum, vera esse non dubitantur; et tamen in eis praedictus effectus aperte conspicitur. Deinde, quae est ratio, ob quam hoc semper daemoni tribuatur, cum in hoc nulla sit intrinseca malitia, nulla deceptio? Unde facile probatur altera pars supra assumpta, scilicet, hoc non posse necessarium, quia neque ad vitandam deceptionem, ut a simili patet ex dictis in fine sectionis praecedentis ,neque ad commovendos animos aut mentes fidelium, quia, si id tantum, quod in sensibus fit, consideretur, eumdem effectum parit in anima, sive obiectum sensibile tale sit in se, quale apparet, sive non; si autem consideretur fides animae, quae hic signis excitatur, haec non indiget illa sensibili praesentia carnis Christi. Quod si sit sermo de his apparitionibus, quae brevi tempore durant, habent etiam in eis locum rationes actae, et praeterea probabilissimum est, non fieri tunc illam immutationem in obiecto. *Deinde, quis facile credat, quando visus est sanguis ab hostia fluere, illum esse sanguinem Christi, et in terram, vel linteum cadere et similiter, quando calix visus est repleri*

Christi sanguine, ibi esse verum sanguinem Christi extra venas corporis, ita ut et tangi et bibi possit? Et simile est, quando apparet, quasi frustum carnis, quod illa sit vera caro Christi? nam per sese apparent indecentia, sive multo, sive brevi tempore durent, et nulla est necesitas tot miracula multiplicandi.

3.—*Nec vera caro, vel sanguis in talibus apparitionibus conspicitur.* —Dubium—Solutio.

Secundum dicendum est, in huiusmodi apparitionibus id, quod videtur, non solum non esse carnem et sanguinem Christi in propria specie, *verum etiam non esse veram carnem aut verum sanguinem, sed colore tantum et figura eum referre.* Probatur fere eodem discursu, nam hoc satis est ad ea omnia salvanda, quae apparent, et ad omne id, quod per haec intenditur, et non multiplicantur miracula sine causa. Deinde, quia nec probabiliter cogitari potest, quod illa sit caro humana; alterius autem animalis non est decens. Tandem, quia, si res tota cito transit, non est in obiecto necessaria mutatio, ut saepe dictum est; si autem diu permanet, non est ad hoc apta vera caro, quae cito corrumperetur, nisi speciali miraculo conservaretur; satis ergo est, ut ibi obiiciatur aliquid effectum colore et figura carnis. Rogabis, ubi inhaereant illa accidentia carnis, quae ibi apparent. Aegidius respondet species sacramentales converti in dimensiones carnis. Sed hoc est impertinens, quia, si sit sermo de quantitate, eiusdem rationis est in pane et carne; non est ergo necessaria talis conversio; ut omittam an, proprie loquendo, sit possibilis. Richard, dicit illa accidentia inhaerere in quodam corpore circumdante species sacramentales; sed hoc est negare quod supponimus, scilicet, immutationem fieri in speciebus; et deinde hoc non est verisimile, quando id, quod apparet, est eiusdem figurae et quantitatis cum speciebus sacramentalibus D. Th., ergo ait, illum colorem adhaerere ipsismet speciebus sacramentalibus, quod est facillinum et sufficiens, quando, ut dicebam, quod apparet, est eiusdem figurae et magnitudinis, cuius erant sacramentales species; aut, si est in maiori magnitudine, non est tanta quin per rarefactionem specierum fieri potuerit; quando vero multo maius est augmentum, necessario dicendum est, aut immutationem simul factam esse in corpore circumstante, aut certe sacramentales species fuisse corruptas, iuxta ea, quae sectione seq. dicemus.

4. Ad fundamentum oppositae opinionis.

Ad fundamentum contrariae sententiae responsum iam est, hic nullam intervenire deceptionem; negari enim non potest in omni opinione, quin res aliter appareat quam sit; apparet enim caro separata a caeteris partibus corporis, et sanguis, ac si esset in vase extra venas, et tamen neutrum in re ita est; fit ergo hic aliquid, quasi in externa imagine sine deceptione: immo ad veritatis confirmationem, ad quod sufficit, quod ibi

intervenit aliquod opus divinitus factum, quamvis non fiat ibi vera caro aut sanguis, et idem sufficit ad quemlibet alium effectum, ut iam dixi; adoratio vero, quae ibi fit, non sistit in eo quod sensibiliter apparet, sed per illud transit ad verum Christi corpus, aut in sacramento latens, aut in propria specie existens [7].

7. TRADUCCION DEL PRECEDENTE ARTICULO DE SUAREZ

Sección II

Si la verdadera carne o sangre de Cristo se deja ver alguna vez en la Eucaristía.

1.—*En las milagrosas apariciones de carne y sangre en la Eucaristía no aparece ni el verdadero cuerpo ni la verdadera sangre de Cristo.*

La primera sentencia afirma que cuando por real inmutación de las especies aparece ser visto Cristo bajo las figuras de un niño, de carne o de sangre, realmente se ve a Cristo; así lo creen el Alense, 4 part., quest. 53, miembr. 4, art. 3; Gabr., lect. 51 in can.; Palacius, dist. 10, disput. ult,, circa finem, quien principalmente lo afirma cuando la figura que aparece dura breve tiempo; sin embargo, todos hablan modestamente y con gran duda. Pudieron fundarse en que, en primer lugar, no es esto imposible, ya que como dijimos, puede el mismo cuerpo estar al mismo tiempo y, por consiguiente, ser visto en dos lugares; asimismo un cuerpo glorioso puede, a su arbitrio, manifestarse en mayor o menor cantidad a los sentidos humanos, y según una parte y no según otra parte, lo cual es muy verdadero en el cuerpo de Cristo, que participa de una cierta omnipotencia sobre su mismo cuerpo; puede, por consiguiente, o reteniendo la presencia sacramental, o mudándola, si así lo quiere, comenzar a estar en la Eucaristía de manera cuantitativa, mostrando una parte a la vista humana y no el todo, o bien bajo esta o aquella figura, como se mostró a Magdalena o a los discípulos de Emaús. Además, si este modo es posible, parece también más conveniente, pues esta ostensión se hace en testimonio de la verdad, o a la manera de singular favor y consuelo de algún justo; mas la verdad se ha de confirmar con verdaderos y no solo aparentes indicios o señales; tampoco será verdadero consuelo para el justo ver una cosa aparente y no la verdadera carne de Cristo; más aún parece creársele un peligro de idolatría, pues adorará como carne de Cristo lo que en realidad no lo es.

2.—Pero hay que decir, primero, que en estas apariciones no se ve a Cristo en sí mismo, ni su carne, ni su sangre. Así Santo Tomás aquí y comúnmente los teólogos en 4, dist. 10; Richard, art. 5, cuest. 2; Durando, Paludano y el Cartusiano, q. 4; y todos los tomistas. Y se colige de Pascasio y Guitmundo; Lanfranco, libr. sobre este sacramento, hacia la mitad. Y se prueba, porque o bien esta inmutación permanece mucho tiempo, de manera que la carne o la sangre de Cristo siempre sea allí vista y por mucho tiempo parezca conservarse en la píxide, o, desaparece pronto y aparecen las especies sacramentales igual que antes; cuando se hace de la primera manera, no puede creerse, dice Santo Tomás, que lo que aparece y está cerrado en la píxide sea la carne de Cristo existente en su propia especie; y realmente no es verosímil, pues es muy indecente y no es necesario; lo primero es evidente, porque puede ser fácilmente tocado y manoseado por los hombres; aún más, nos enseña la experiencia que lo que parecía carne y sangre se cambia y se corrompe con el transcurso del tiempo, lo cual de ninguna manera puede atribuirse a la carne de Cristo. Por lo que el Alense y Gabriel conceden que ya no es la carne de Cristo cuando en ella se verifica la tal mutación; pero dicen que entonces es señal de que la primera aparición no había sido hecha por la virtud de Dios sino del demonio; pero esto se dice sin fundamento y contra las antiguas tradiciones; pues en muchos lugares se cuentan algunos milagros de esta clase, que tanto por la razón porque fueron hechos como por sus efectos no hay duda son verdaderos; y sin embargo claramente se ve en ellos dicho efecto. Además ¿cuál es la razón porque ésto se atribuye siempre al demonio, si en ello no hay ninguna malicia ni engaño? Por lo que fácilmente se prueba la segunda parte antes señalada, es decir, que esto no puede ser necesario, pues no lo es ni para evitar

el engaño, como se ve por lo dicho en el fin de la sección precedente, ni para conmover el ánimo ni la mente de los fieles, si se considera sólo lo que se hace en los sentidos, produce en el alma el mismo efecto, tanto si el objeto sensible lo es en sí, como aparece, como si no; pero si se considera la fe del alma, que se excita por las señales, ésta no necesita aquella presencia sensible de la carne de Cristo.—Y si se trata de estas apariciones cuando duran breve tiempo, tienen también lugar en ellas las razones dadas, y además es muy probable que entonces no se hace aquella mutación en el objeto. *Además, ¿quién creerá fácilmente, cuando se ha visto manar la sangre de la hostia, que sea ella la de Cristo, que cae sobre el suelo o el mantel; y asimismo cuando se ha visto llenarse el cáliz de la sangre de Cristo, sea ella la verdadera sangre de Cristo fuera de las venas del cuerpo, de suerte que pueda ser tocada y vista?* ¿Y lo mismo, cuando aparece como un trozo de carne, sea ésta la verdadera carne de Cristo? Pues por sí aparecen indecentes, tanto si dura mucho como poco tiempo, y no hay necesidad alguna de multiplicar tantos milagros.

3.—*En tales apariciones no se ve ni la verdadera carne ni la verdadera sangre.*

—Duda. —Solución.

En segundo lugar hay que decir que lo que se ve en tales apariciones no sólo no es la verdadera carne o la verdadera sangre de Cristo en su propia especie, *sino que tampoco es verdadera carne y verdadera sangre, antes bien únicamente los refleja en su color y figura.* Se prueba casi con el mismo razonamiento, pues esto basta para salvar todas estas cosas que aparecen y para todo lo que se intenta, y no se multiplican los milagros sin causa. Además, porque ni probablemente debe pensarse sea ella carne humana; que lo sea de otro animal no es cosa decente. Finalmente, si la cosa toda pasa pronto, no es necesario el cambio en el objeto como muchas veces se ha dicho; pero si permanece largo tiempo, no es apta para ello la carne verdadera, que pronto se corrompe, a no ser que se conserve por un especial milagro; basta, por consiguiente, que se ponga algo que afecte allí el color y la figura de la carne.—Dirás que dónde se adhieren aquellos accidentes de carne que aparecen. Egidio responde que las especies sacramentales se convierten en las dimensiones de la carne. Pero esto resulta impertinente, porque, si se trata de la cantidad, hay la misma razón en el pan que en el vino; luego no es necesaria tal conversión pasando por alto si, propiamente hablando, es posible. Ricardo dice que aquellos accidentes están pegados a un cuerpo que rodea las especies sacramentales; pero esto es negar lo que suponemos, a saber, que la mutación se hace en las especies; y además ésto no es verosímil cuando lo que aparece es de la misma figura y cantidad que las especies sacramentales. Santo Tomás, por consiguiente dice, que aquel color se adhiere a las mismas especies sacramentales, lo que es muy fácil y suficiente, cuando, como decía, lo que aparece es de la misma figura y magnitud que las especies sacramentales; o, si es en mayor cantidad, no es tanta que no pueda hacerse por la rarefacción de las especies; pero cuando el aumento es mucho mayor, necesariamente hay que decir o que la inmutación fué hecha al mismo tiempo en el cuerpo que le rodea, o que las especies sacramentales fueron ciertamente corrompidas, según diremos en la sección siguiente.

4.—Al fundamento de la opinión opuesta.

Al fundamento de la sentencia contraria ya se ha respondido, que aquí no interviene ningún engaño; pues no puede negarse en ninguna opinión que la cosa no aparezca de otra manera de lo que es; ya que aparece la carne separada de las demás partes del cuerpo, y la sangre, como si estuviese en un vaso fuera de las venas, y no obstante ni uno ni otro se da; luego aquí se verifica algo como en imagen externa sin engaño. Más aún, en confirmación de la verdad, para lo que basta que allí interviene alguna obra divinamente hecha, aunque allí no se haga verdadera carne o sangre, y lo mismo basta para cualquier otro efecto, como ya he dicho; pero la adoración que allí se hace no está en lo que aparece sensiblemente, sino por lo que pasa al verdadero cuerpo de Cristo, o escondido en el sacramento o existente en la propia especie.

BREVE RESUMEN. — Suárez, afirma y prueba más extensamente la misma doctrina de Santo Tomás con clara división de los casos propuestos, como puede verse en la traducción castellana anterior.

BREVE EXPOSICION DE LA DOCTRINA INDIVIDUAL Y DE CONJUNTO

SANTO TOMAS

En el artículo de Santo Tomás la solución se hace depender de las dimensiones: «Et sic patet quod permanentibus dimensionibus, *quae sunt fundamenta aliorum accidentium*, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento». Pero poco antes escribe: «Et ideo dicendum est, quod manentibus dimensionibus quae prius fuerant, fit miraculose quaedam inmutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Et sicut prius dictum est, hoc non est deceptio, quia fit in figuram cujusdam veritatis, sc. ad ostendemdum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Christi».

CAYETANO

ha escrito también que la verdad del sacramento depende de las dimensiones si son las mismas del vino consagrado, de tal manera que si fueran diferentes habría mutación sustancial y no permanecería el sacramento. Habla también Cayetano de cuando la mutación es sólo accidental.

BILLUART

dice lo mismo que los autores precedentes. Billuart distingue los accidentes *comunes* de los *propios* y hace depender la verdad del sacramento de las dimensiones del pan con su densidad, sabor, color y tal temperamento, que bastara para la conservación del pan aunque hubiera alguna inmutación en los accidentes comunes como el color.

SUAREZ

En las milagrosas apariciones de carne y sangre en la eucaristía dice que no aparece ni el verdadero cuerpo ni la verdadera sangre de Cristo, ni es la verdadera carne y verdadera sangre de Cristo en su propia especie, antes bien únicamente los refleja en su color y figura. Además aparece la carne separada de las demás partes del cuerpo; y la sangre, como si estuviera fuera de las venas, contra la verdad objetiva de la carne y sangre de Cristo. Luego lo que aparece no es la verdadera carne y sangre de Cristo, pero sirve esta aparición para probar la verdad del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía.

De donde resulta que todos los autores citados convienen con la doctrina de Santo Tomás.

Hay una bella y exacta exposición en Santo Tomás de los diferentes casos propuestos y conveniencia de los demás autores citados con la sentencia del Doctor Angélico.

Resulta finalmente, que la verdad del sacramento depende de la conservación de la cantidad que puede llevar consigo la mutación de los accidentes comunes y la inmutabilidad y permanencia de los accidentes propios.

Y debe tenerse presente también que esas apariciones se hacen en señal de la verdad, a saber: para manifestar por esa aparición milagrosa que en este divino sacramento se da verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo.

Advertimos que esta argumentación de Santo Tomás la repiten otros muchos autores entre otros el Card. Cayetano y Suárez.

SENTENCIA PREFERIDA POR EL AUTOR

Se presenta aquí una cuestión interesante. No es el averiguar con qué acción se ha obrado la transubstanciación en cuya respuesta se hallan divididos los teólogos, o cómo se hace presente el cuerpo y la sangre de Cristo en la transubstanciación por acción aductiva, constitutiva, reproductiva o conversiva bien explicada.

No, no es este nuestro asunto. Nosotros vamos a indagar: ¿qué es aquel líquido que se derrama del cáliz de la transubstanciación de Iborra? ¿Es la sangre de Cristo o no? ¿Cuántos líquidos hay en el cáliz de la misa de Iborra?

La sentencia tomista, cuyos principales autores hemos expuesto anteriormente con sus propias palabras, Santo Tomás, Card. Cayetano, P. Billuart, no admiten en el cáliz después del prodigio sino un solo líquido, el líquido que sustituye al *sanguis* de la consagración. Adviene un nuevo líquido con color y caracteres de sangre, pero no es el *sanguis*. Este líquido adviene en gran cantidad que hasta se vertió por el altar y por el suelo y que, si se encuentra en el cáliz el *sanguis* reciente de la consagración, le hace desaparecer porque se han cambiado los accidentes absolutos y relativos del *sanguis* prevaleciendo el nuevo líquido en la mezcla de los dos.

En el sistema de Suárez, Card. Lugo, Card. Toledo y otros, permaneció siempre hasta la sumpción el *sanguis Christi*. Por consiguiente en el cáliz había separadamente dos líquidos: el vino consagrado de la misa y el líquido nuevo que iba manando del cáliz y se vertía del mismo.

Los testimonios que hemos aducido son clarísimos en los dos sistemas.

Convienen, pues, los dos sistemas, o las dos sentencias, en que el nuevo líquido no es el *sanguis* de la misa, pero discrepan en que según los tomistas no permanece el *sanguis* de la misa y según Suárez y los suyos se admite el nuevo líquido hasta que se vertió totalmente y además en el fondo del cáliz el *sanguis* que permanece, como en todas las misas, hasta la comunión del sacerdote sin mezclarse ambos líquidos providencialmente.

Todas las explicaciones dadas en los diversos testimonios aducidos desde Santo Tomás hasta Billuart pueden aceptarse y defenderse sin infringir el dogma; pero la más sencilla y natural, a nuestro modo de entender, es la expuesta por el Doctor Eximio.

Y la razón que aporta Suárez es magnífica. Lo que se pretende probar con el milagro eucarístico es la verdad de la transubstanciación. Precisamente con la explicación tomista desaparece el *sanguis* de la transubstanciación.

El misterio o fundamento de la duda del sacerdote consagrante está en que se verifique la transubstanciación; luego el milagro se obra para probar la verdad de la transubstanciación. Luego no ha desaparecido el *sanguis* de la transubstanciación. De lo contrario acabaría de confirmarse la duda del sacerdote celebrante.

El nuevo líquido que advino al cáliz, según todas las explicaciones antes aducidas de los diferentes teólogos, no era la sangre de Cristo. La consagración se hizo momentos antes del prodigio. Luego no fué sacramento o *sanguis divinus* aquél líquido, que no había sido consagrado.

Sería, finalmente, un contrasentido que Dios quisiese probar con un milagro la transubstanciación, si con ese prodigio desapareciera la verdadera sangre de Cristo de la transubstanciación.

Como se puede ver, nuestros argumentos, que se acaban de exponer, son diversos aspectos de la misma prueba de Suárez.

Sigamos adelante preguntando. ¿De dónde sacó Dios el nuevo líquido del prodigio? ¿Por cual acción? ¿por creación? ¿ex praesupposita materia? ¿del medio ambiente?

Algunos pondrán la causa del nuevo líquido en la creación por la omnipotencia divina, Dios en este supuesto iría creando el líquido que se iría desbordando del cáliz. Sería creación instantánea de cosas sucesivas. En cada momento sería creado el líquido que va saliendo del cáliz.

Puede también responderse que lo produce Dios sacándolo del medio ambiente, o también puede Dios traerlo de lejos, de criaturas inmutadas en un momento. Pero nos place más la del medio ambiente.

¿Cuándo, pues, apareció el nuevo líquido? Cuando empezó a producirse se mezcló con el *sanguis* del cáliz y entonces desapareció el *sanguis* cuando mezclados los dos líquidos superó el líquido nuevo y se inmutaron los accidentes del *sanguis*. Así puede explicarse en la sentencia tomista.

En la sentencia de Suárez estuvieron los dos líquidos separadamente: el *sanguis* en el fondo, tal como estaba, y el nuevo se formaba en la parte superior a medida que se iba vertiendo y una vez que se precipitó sobre los corporales y sobre los manteles y sobre el suelo todo el líquido producido, quedó tan solo el *sanguis* de la misa en el cáliz.

UNA ANECDOTA SIGNIFICATIVA

Erase a mediados de enero de 1909. El profesor de Teología del Seminario Conciliar de Solsona, el Rvdo. D. Angel Cuadrench explica toda la clase, y con gran energía y sin preguntar la lección, la tesis LXXVI-8.º de la 3.ª parte de la Suma de Santo Tomás. Los discípulos escuchan con gran interés aquella enérgica explicación del profesor.

Los fieles del obispado de Solsona y con ellos los alumnos de Teología están convencidos de la realidad de la sangre divina del Sant-Dupte de Iborra.

Mas aquel líquido no es sangre, sino un nuevo líquido con caracteres de sangre. Y el profesor va declarando magistralmente la tesis de Santo Tomás. Aquel líquido, en definitiva, no es *sanguis* y por consiguiente no merece culto de latría absoluto.

¡Qué desengaño! Los discípulos en clase no podían protestar. Por eso esta solución de Santo Tomás fué muy impugnada en todos los recreos.

Al día siguiente se habían calmado los nervios con el sueño, y ya no se habló más de la cuestión. El asunto quedó resuelto en aquella clase del día anterior y se había impuesto el buen criterio en todos los estudiantes. Aquel líquido nuevo del cáliz no es sangre divina y por consiguiente no merece culto de latría absoluto.

Por consiguiente hay que ilustrar a nuestros fieles debidamente, convenientemente, como aconseja el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos en el decreto sobre el hecho prodigioso de Valpolicella.

IDEAS ESPECIALES DE ALGUNOS AUTORES

El Card. Cayetano al explicar la sentencia de Santo Tomás añade por su cuenta la idea del culto que se merecen las reliquias del prodigio eucarístico adelantándose varios siglos al decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del año 1868.

Otro autor desconocido profiere como argumento para probar la sentencia de Santo Tomás aquellas frases que canta la Iglesia en el tiempo pascual: «*Christus resurgens ex mortis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*».

Los cardenales Lugo y Toledo nada añaden a la explicación de Suárez.

San Buenaventura, aunque directamente no trata de esta cuestión, sustenta una doctrina de la cual se deduce fácilmente la tomista.

Así San Buenaventura establece las dos siguientes proposiciones:

1.º *Utrum accidentia habeant potentiam convertendi alia in sacramentum.*

2.º *Accidentia non habent virtutem convertendi aliam substantiam admixtam in sacramentum.*

DIVISION ESPECIAL SOBRE LOS ACCIDENTES, QUE ACEPTA SYLVIUS Y BILLUART

Accidentes comunes se oponen a los *propios:* accidens commune est illud quod non fluit ex essentia, et sine quo subjectum naturaliter esse potest, v. g., doctrina in homine est accidens commune.

Accidens proprium est illud quod fluit ex essentia subjecti. Vocari solet proprietas: talis est v. g., quantitas respectu corporum, et intelligentia respectu hominis. (Cfr. Urráburu).

¿Cuáles son tales accidentes comunes? Habrá que verlo en cada ser, según creemos. No hay ningún libro que lo diga.

Si para el pan es accidental el color blanco, el color blanco es accidente común de pan. Si fuese una propiedad, sería accidente propio. Aquí se supone que el color blanco no es una propiedad sino un accidente del pan. Hay pan blanco y pan moreno.

El accidente propio es lo mismo que propiedad, o sea, lo que conviene a aquella *sola especie,* y a *todos los individuos,* y *siempre* les conviene. *Omni, soli, semper* convenit.

¿Qué propiedades tiene el pan? La cantidad lo es, por ser cuerpo. El color blanco no lo es. Por tanto, puede perderse y quedar pan. Aplíquese, pues, a la eucaristía.

De esto hay muchas cuestiones entre los escolásticos de los pasados siglos.

Santo Tomás distingue los accidentes comunes de los propios en que: «accidentia communia solum habent habitudinem ad subjectum in quo sunt ut ad causam materialem et receptivam, o sea, el sujeto no está necesariamente connexo con el accidente común. Proprium autem respicit subjectum ut principium a quo dimanat, quia habet causam connexionis cum illo». La blancura, pues, es accidente común porque el pan en que está no tiene necesaria connexión con su blancura. Esta es la explicación.

Más cuestiones particulares sería largo de tratar.

La cantidad es accidente propio o propiedad del pan, *no por ser pan,* sino por ser CUERPO (*material*), pues todos los cuerpos tienen cantidad, aunque no sean la cantidad. Ni faltan escolásticos que pongan a la cantidad como *común* a todos los cuerpos, y por tanto, no la ponen entre los accidentes propios. Aunque ya se ve que esta opinión no coincide con la exposición de Billuart.

SENTENCIA DE SYLVIUS (1581-1649)

FRAGMENTO

«Interdum vero eiusmodi apparitiones fiunt per veram specierum sacramentalium mutationem in colore, figura, et similibus accidentibus communibus: et quod tunc apparet, neque est ipse Xtus. neque caro Xti., ait B. Thomas hic, Ricardus, Durandus, et alii in 4 dist. 10.

Primo, quia quod apparet, aliquando diu perseverat, nigrescit et corrumpitur: Corpus autem Xti. est incorruptibile.

Secundo, ubicumque est pars corporis Xti., ibi propter connexionem realem est integer Xtus., cum anima et sanguine.

Tertio, quia etsi non sit prorsus imposibile quod idem corpus videatur in duobus locis, ut q. 175, art. 1 diximus; non videtur tamen conveniens id in proposito fieri, ubi nulla necessitas id postulat. Sed nec probabile est quando videtur sanguis ex hostia fluere, illum esse sanguinem Xti. cum is a corpore corporisque venis numquam separetur. Immo addunt alii, id quod apparet, non esse veram carnem aut verum sanguinem; sed vel colorem carnis aut sanguinis inhaerentem speciebus sacramentalibus, vel (si quod apparet multo maius est quantitate specierum) aliquid ex corpore circunstante factum figuram carnis referens. Quamdiu vero facta coloris, similiumque accidentium mutatione, manet ea quantitas quae prius fuerat panis; manet etiam Corpus Xti. Quantitatem intellige, cum eadem densitate, odore, sapore, temperamento, quod ad conservationem substantiae panis, si illic esset, sufficeret.

Verisimile autem esse, quod in miraculosis apparitionibus communiter illa maneant argumento est, quod mutationes praecipue fiant circa illa accidentia panis quae sunt communia; tum quod Ecclesia soleat hostias consecratas in colorem carneum vel sanguineum mutatas, venerari ut verum Eucharistiae sacramentum.

Et quamvis ob temporis diuturnitatem, interdum apparere possint sufficientia indicia corruptionis; adhuc tamen possunt asservari, et honorari, non eo honore qui debetur Corpori Xti. sed qui eius signo vel vesti» [8].

8. TRADUCCION DEL COMENTARIO DE SYLVIUS

Pero algunas veces semejantes apariciones se hacen por verdadera mutación de las especies sacramentales en el color, en la figura, en semejantes accidentes comunes: y lo que entonces aparece ni es el mismo Cristo, ni la carne de Cristo, dice Santo Tomás, Ricardo, Durando, y algunos otros en 4, dist. 10.

Primero: Porque lo que aparece alguna vez persevera mucho tiempo; se ennegrece y se corrompe; pero el cuerpo de Cristo es incorruptible.

Segundo: Donde quiera hay parte del cuerpo de Cristo, allí por conexión real está íntegramente Cristo con el alma y con la sangre.

Tercero: Porque aunque no sea del todo imposible que el mismo cuerpo se

TERCER MOMENTO

MOMENTO POSTERIOR Y PERMANENTE DEL PRODIGIO

Una vez demostrado el segundo momento o sea *momento grave y formal del prodigio* con las diversas explicaciones y la preferida por el autor, se sigue que aquellas reliquias del *Sant Dupte* no son la Sangre de Cristo: para unos porque *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur* y para todos porque aquel líquido que se derramó del cáliz no era la Sangre de Cristo, pero que tuvo unión con la Sangre con su contacto o por el fin

vea en dos lugares como hemos dicho en la cuestión 175, art. 1.º; no aparece con todo conveniente hacerse esto de propósito cuando no lo exige ninguna necesidad.

Pero ni es probable que cuando parece que la sangre fluye de la hostia, aquello sea la sangre de Cristo, porque la sangre no se separa del cuerpo ni de sus venas. Más aún, añaden otros que lo que aparece no es verdadera carne o verdadera sangre, sino el color de carne o de sangre inherente a las especies sacramentales, o (si lo que aparece es mayor que la cantidad de las especies) algo hecho del cuerpo circunstante que da la impresión de carne. Pero cuando, hecha la mutación del color y de semejantes accidentes, permanece la misma cantidad que anteriormente había sido de pan, permanece también el cuerpo de Cristo. Has de entender aquella cantidad como la misma densidad, olor, sabor y temperamento que bastaría para la conservación de la sustancia del pan si allí existiese.

Y que es verosímil que en las apariciones milagrosas comúnmente permanezcan aquellos accidentes se prueba porque la mutación principalmente se hace en cuanto a los accidentes comunes del pan; y además, porque la Iglesia acostumbra a venerar como verdadero sacramento de Eucaristía las hostias consagradas que adquieren color de sangre o de carne.

Y aunque por la larga duración de tiempo puedan aparecer muchas veces suficientes indicios de corrupción, con todo pueden guardarse y honrarse no con aquel honor que se debe al cuerpo de Cristo, sino con el que se debe a su representación o vestido.

BREVE RESUMEN. — A última hora llega a nuestras manos el fragmento principal del testimonio de Sylvius, que acabamos de anotar.

Se ve bien en este documento la distinción entre accidentes comunes y propios del pan. Los comunes serían el color, la figura, etc. Los propios serían la cantidad con la densidad, olor, sabor, y temperamento de cualidades que bastarían para la conservación del pan, si en vez de las especies solas, hubiere también la sustancia del pan.

Esta explicación da a entender que entiende muy bien Sylvius la cuestión de los accidentes. Es una explicación muy agradable por la seguridad y lucidez de sus ideas.

NOTA: Hay algunos que sacan argumento de las palabras del capítulo VI-8 de la Epístola ad Romanos: «Christus resurgens ex mortuis jam non moritur; mors illi ultra non dominabitur».

San Pablo invita a los bautizados a imitar la resurrección de Cristo para no caer más en el pecado. Así como Cristo resucitó para no morir nunca más así los cristianos no han de morir jamás por el pecado sino permanecer en la primera gracia bautismal regenerativa.

Se pregunta: ¿cómo viene la muerte?, por la separación del alma y del cuerpo. Y ¿cómo viene esa separación?, por la separación de la sangre del cuerpo. Pero en la Eucaristía donde está el cuerpo, está por concomitancia la sangre, el alma y divinidad y donde está la sangre allí también está el cuerpo, el alma y la divinidad. Por consiguiente no es posible que en la Eucaristía se dé la sangre sola. Y por consiguiente aquel líquido que mana del cáliz no es la sangre de Cristo.

que Dios le señaló, que era atestiguar la verdad de la verdad dogmática de la transubstanciación. Cristo estuvo ausente de aquellas reliquias en la sentencia común y por consiguiente no merecían el culto de latría absoluto.

De esta manera queda concluída la explicación de la parte IV de este trabajo teológico.

V

TRES PRODIGIOS EUCARISTICOS Y EL SENTIR DE LA IGLESIA REFERENTE AL CULTO DE CADA UNO

PRIMERO

El prodigio eucarístico de San Juan de las Abadesas, diócesis de Vich

El año 1251 se puso un crucifijo en el altar de la Santísima Virgen y en la parte superior del retablo de aquella célebre abadía. Según la costumbre de aquel tiempo se puso en la cabeza del crucifijo, que estaba hueca, una Hostia consagrada, partida en tres pedazos y envuelta en un pedazo de lienzo blanco. Juntamente se pusieron también dentro del crucifijo otras reliquias. La cerradura de la cabeza se cubrió con una laminita de plata. En un misal de aquel tiempo se puso noticia de este depósito de reliquias; pero, como suele suceder, se perdió la memoria del caso completamente.

El miércoles 17 de julio de 1426, siendo Abad D. Arnaldo de Villalba, y estándose pintando la parte superior de la capilla, parecióle conveniente al dicho Abad restaurar y pintar tanto el crucifijo como las otras imágenes que a su lado estaban y se hallaban deslucidas. Un canónigo de aquella casa y otro presbítero bajaron el crucifijo con reverencia y lo dejaron en el suelo de la capilla; pero llamándoles la atención aquella chapita de plata, trataron de levantarla, y viendo la concavidad acercaron luces y hallaron el sagrado depósito, del cual dieron cuenta al punto al reverendo Abad.

Reunidos todos los canónigos y otros clérigos con la noticia de tan peregrino hallazgo, recordó el Abad lo que había leído en el misal: hízole traer y hallaron que la Hostia tenía ya cerca de dos siglos de existencia incorrupta (175 años) no cabiendo duda de su consagración, pues la escritura del Misal decía «In fronte reliquias de Corpore Christis»; esto es, en la frente del crucifijo hay reliquias del cuerpo de Jesucristo.

Depositaron la Hostia en un copón, y un canónigo, llamado D. Juan Cantallops, comulgó al día siguiente en la misa con un fragmento de

aquella Hostia, con permiso del Abad, y halló su sabor igual al de otra forma reciente.

Finalmente, convocado todo el pueblo con el P. Abad y canónigos se cantó un solemnísimo Te-Deum en acción de gracias por aquella joya tan maravillosa que Dios les concedió.

A continuación la sagrada Hostia fué manifestada al pueblo fiel para su adoración y reservada otra vez en la frente de la imagen del Crucifijo entre las aclamaciones del pueblo que no cesaba de gritar ¡Misterio! ¡Misterio!

CULTO AL MISTERIO DE SAN JUAN DE LAS ABADESAS

Se deduce clarísimamente de la *primera tesis preliminar* que quedó establecida.

Allí dijimos que la Eucaristía merece culto de latría absoluto: por consiguiente, como en el Misterio de San Juan de las Abadesas hay el mismo Dios N. Señor Jesucristo eucarístico debe tributársele el culto de latría absoluto.

Además la misma Iglesia así lo entendió y por eso el mismo Vicario Capitular de Solsona, en una instancia de la Sagrada Congregación de Ritos pidiendo para las reliquias del *Sant Dupte* de Iborra el mismo culto que el que se da al *Sant Misteri* de San Juan de las Abadesas (que se consideran iguales), dice que averiguó que el culto que se tributa al Santo Misterio de las Abadesas es el de latría y que había sido aprobado por más de setenta prelados, entre los cuales se cuentan cardenales y arzobispos y que la Sagrada Congregación concedió que se pudiera celebrar cada año misa votiva del SSmo. Sacramento el día en que se celebra la fiesta de este milagro de San Juan de las Abadesas.

* * *

SEGUNDO

El prodigio de Valpolicella, diócesis de Verona

VERONEN

Parochiali in Ecclesia S. Ambrosii oppidi Valpolicella Dioecesis Veronen., servati in theca juxta appositam inscriptionem asservantur, una cum reliquia ex Ligno SS. Crucis, sequentes etiam Reliquiae, nimirum: Gutta Sanguinis Dni. Nostri Jesu Christi. Velum B. M. V. eodem sanguine aspersum. Parva Crux de Cruce Salvatoris. Quoniam hae ex dono concessae sunt anno 1725, unde ex legato illis inesset quibusdam in diebus publicae

venerationi Reliquias istiusmodi exponendi. Ritus autem ex tunc ea occasione servantur, ut scilicet, e loco custodiae ad alterum SSmi. Sacramenti asportata theca ponatur in Throno, et decantata solemni Missa, celebrans utroque genu adoret, turificet triplici ductu, populumque, uti cum sacra Eucaristia, benedicat, reponatque in Tabernaculo una cum SS.mo Sacramento, ut vespere idem observari possit. Rubricarum dispositionibus et Decreto Sacrae Rituum Congregationis anni 1736 iste usus contrarius apparuit sacerdoti Francisco Negrini recensitae Parochialis Archipraesbitero; qui proinde Reliquias erectus thurificavit, neque in Tabernaculo amplius reposuit. Haec dissidiorum et controversiarum causa. Ad dissidia itaque componenda prudens Archipresbiter primo Rmum. Episcopum, dein Sacram Rituum Congregationem adivit, ut super exposito ritu decernerent.

Et S. R. C., in Ordinario Coetu ad Vaticanum sub infrascripta die coacto, exquisita prius sententia R. D. Aloisii Gardellini eiusdem S. C. Assessori Typis excusa, ad relationem Emi. et Rmi. D. Card. Augustini Rivarola Ponentis, re mature diligenterque discussa, rescribendum censuit.

«Juxta votum Assessoris: nempe: citra approbationem Reliquiarum, scribatur R.mo Ordinario, juxta mentem». Mens autem est: «ut permittat tantummodo illas venerationis et cultus significationes, quae conveniunt Reliquiis de Cruce D. N. J. C.: prudenter vero suaviterque, per se vel per alios Sacerdotes, curet populum docere et erudire, ne scandalum patiatur ex praescripta indebiti cultus reformatione».

Et ita decrevit.

Die. 22 septembris 1827.

TRADUCCION DEL DOCUMENTO ANTERIOR SOBRE EL PRODIGIO EUCARISTICO DE VALPOLICELLA

En la iglesia parroquial de San Ambrosio del pueblo de Valpolicella, Diócesis de Verona, se guardan, en decente relicario, a tenor de una inscripción adjunta juntamente con una Reliquia del Leño de la Santísima Cruz, las siguientes reliquias, a saber: Una Gota de la Sangre de N. S. Jesucristo, un Velo de la Beata Virgen María teñido de la misma sangre, una pequeña Cruz de la Cruz del Salvador. Como estas reliquias fueron concedidas por donación el año 1725, a tenor del legado deben estar expuestas a la pública veneración algunos días. Desde entonces, en tal ocasión, se observa este rito: traído el relicario del lugar de su custodia al altar del Santísimo Sacramento se coloca en el Trono y cantada misa solemne, el celebrante lo adora con genuflexión doble, lo inciensa «triplici ductu», bendice al pueblo como con la Sagrada Eucaristía y lo coloca en el Tabernáculo juntamente con el Santísimo Sacramento, para que por la tarde pueda

practicarse lo mismo. Este proceder parecióle al sacerdote Francisco Negrini, Arcipreste de la predicha parroquial contrario a las disposiciones de las Rúbricas y al Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del año 1736: quien en consecuencia incensó de pie las reliquias y ya no las colocó más en el Tabernáculo. Esta fué la causa de las discordias y controversias. Para resolverlas, pues, el prudente Arcipreste acudió primero al Rvdmo. Obispo, luego, a la Sagrada Congregación de Ritos para que dictaminasen sobre el rito expuesto.

Y la Sagrada Congregación de Ritos en la reunión ordinaria habida en el Vaticano el día abajo indicado, requerido antes el parecer por escrito del Rvdo. D. Luis Gardellini, Asesor de la misma S. C., discutida madura y diligentemente la cuestión, a la relación del Excmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Agustín Rivarela, ponente, mandó contestar.

«A tenor del voto del Asesor: a saber: Prescindiendo de la aprobación de las reliquias, escríbase al Rvdmo. Ordinario según la mente». Y la mente es: «que permita sólo aquellas muestras de veneración y culto que conviene a las Reliquias de la Cruz de N. S. J.; procure, empero, prudente y suavemente enseñar e instruir, por sí mismo o por otros sacerdotes, al pueblo, para que no sufra escándalo por la reforma prescrita del culto indebido.»

Y así lo decretó.

Día 22 de septiembre de 1827.

Decreta authentica Congreg. Ss. Rituum.—Vol II (edit 1898*). Decr.* 2660 *(pág.* 222*)*

TERCERO

El prodigio de Iborra, diócesis de Solsona

CELSONEN.

Rmus. Dominus Vicarius Capitularis Dioeceseos Celsonen. Sacrorum Rituum Congregationi haec quae sequuntur exposuit; nimirum:

In Oppido Sanctae Mariae, cui nomen *Iborra* huiusque Dioeceseos, Reliquiam coli Pretiosissimi Sanguinis Domini Nostri Iesu Christi sequenti de causa: quum praelaudati Oppidi Parochus, Bernardus Oliver nomine, inter Missae celebrationem dubitasset num sub panis et vini speciebus esset realiter Christus in Eucharistia, subito qui erat in Calice celebrantis Sanguis Dominicus exuberavit, irrigans corporalia et altaris mappas, non iam vini, sed veri sanguinis specie.

Huus prodigii causa, S. Sedem fuisse exoratam, ut id factum examinaret. authenticumque, si ei placuisset, decerneret; quod ipsa effecit, servatis servandis, iuxta Bullam a Sergio IV anno secundo sui Pontifica-

tus expeditam: declaravitque factum illud inter vera miracula recensendum et propter illud fidelibus, Confraternitati in eadem Parochia erectae inscriptis, privilegia innumera concessit: cuius Bullae Pontificiae authenticum testimonium in Archivo Parochiali praedicti Oppidi asservatur.

Corporalia illa exuberante sanguine imbuta etiam nunc in dicta Parochia inter decentem thecam religiose conservari, perfecte tincta rubenti sanguine permanentia. Hisce corporalibus ab immemoriabili (et absque dubio ab epocha facti mirandi) latriae cultum tributum esse.

Recenter vero a nonnullis dubitatum est de legitimitate praedicti cultus, sumpta ocasione ex Decreto a Sacra Rituum Congregatione lato die 22 Septembris anni 1827 pro casu, qui accidit in Ecclesia S. Ambrosii Oppidi *Valpolicella* Dioecesis Veronen.; cui hunc de quo exponitur partim similem ipsi dicunt, etsi in multis, quae substantialia videntur, perdissimilem esse ultro confiteantur.

Ne tamen hac in re leviter procederet, cognito quod in huic conterminae Dioecesis Vicensis Oppido, cui nomen *S. Ioannes de las Abadesas*, exstitit casus nostro persimilis (ibi enim ab anno 1251 hostia asservatur consecrata), inquisivit qualis ipsi cultus tribueretur? et comperit cultum tribui latreuticum approbatum, promotumque ipsum esse a 70 et amplius Praelatis, quos inter Cardinales et Archiepiscopi exstant, et Sacram Rituum Congregationem Decreto indulsisse ut posset celebrari quotannis Missa votiva de SSmo. Sacramento, die quo Festum huius miraculi, SSmi. Mysterii dicti, celebratur.

Quapropter quum pro Reliquia Pretiosissimi Sanguinis Redemptoris, quae in memorato *Iborrae* Oppido colitur, eaedem, ut videtur, quam pro illa *S. Ioannis de las Abadesas* rationes militent; hinc praefatus orator ab eadem Sacra Congregatione humiliter exquisivit ut declarare dignaretur praefatam Reliquiam, sine labe superstitionis, latriae cultu esse adorandam.

Sacra vero eadem Congregatio, referente Secretario et omnibus mature libratis riteque perpensis, auditoque voto tum alterius ex Apostolicarum Caeremoniarum Magistris, tum Rmi. D. Laurentii Advocati Salvati eiusdem Sacrae Congregationis Assessoris, rescribendum censuit ad tramitem Decreti in una Veronen. diei 22 Septembris 1827, nimirum: «In casu de quo agitur, permitendae tantummodo sunt illae venerationis et cultus significationes, quae conveniunt Reliquiis de Cruce Domini Nostri Iesu Cristi. Atque ita decrevit et servari mandavit».

Die 27 Iunii 1868.

TRADUCCION DEL DOCUMENTO ANTERIOR SOBRE EL PRODIGIO EUCARISTICO DE IBORRA

El Rvdmo. Sr. Vicario Capitular de la Diócesis de Solsona expuso a la Sagrada Congregación de Ritos lo que sigue; a saber:

En el pueblo de Santa María, llamado Iborra, de esta diócesis, es venerada una Reliquia de la Preciosísima Sangre de N. S. J. C. por esta razón: Como el párroco del referido pueblo, llamado Bernardo Oliver, celebrando la misa dudara de si bajo las especies del pan y del vino estuviese realmente Cristo en la Eucaristía, de repente salió en abundancia la Sangre del Señor que estaba en el Cáliz, regando los Corporales y los manteles del altar, no ya bajo el aspecto de vino, sino de sangre verdadera.

Por razón de este prodigio, se suplicó a la Santa Sede examinara el hecho y lo decretase auténtico, si lo tuviera a bien: lo que hizo «servatis servandis» por una Bula expedida por Sergio IV en el segundo año de su Pontificado: y declaró que aquel hecho había de contarse entre los milagros verdaderos y a causa de él concedió innumerables privilegios a los fieles adscritos a la cofradía erigida en la misma parroquia: de cuya Bula Pontificia se guarda testimonio auténtico en el Archivo Parroquial de dicho pueblo.

Aquellos Corporales empapados en aquella Sangre salida en abundancia aun hoy se conservan religiosamente en dicha parroquia dentro de un relicario decente, permaneciendo perfectamente teñidos de sangre roja.

A estos corporales se ha tributado culto de latría desde tiempo inmemorial (sin duda desde el hecho milagroso).

Recientemente ha sido puesta en duda por muchos la legitimidad del expresado culto, con ocasión del Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos el día 22 de septiembre del año 1827 para el caso sucedido en la iglesia de San Ambrosio del pueblo de Valpolicella, de la diócesis de Verona, con el cual hallan alguna semejanza en el que se expone, aunque en muchas cosas, que parecen sustanciales, confiesan claramente ser muy distinto.

No obstante, para no proceder ligeramente en esta cuestión, sabiendo que en un pueblo de la vecina diócesis de Vich, llamado San Juan de las Abadesas, existe un caso muy semejante al nuestro (puesto que desde el año 1251 se conmemora allí una hostia consagrada), inquirió qué culto se le tributaba y halló se le tributaba culto de latría, aprobado y promovido por más de 70 prelados, entre los cuales algunos cardenales y arzobispos, y que la Sagrada Congregación de Ritos había concedido se pudiese celebrar todos los años misa votiva del Santísimo Sacramento el

día en que se celebra la fiesta de este milagro, llamado del Santísimo Misterio.

Por lo que, dándose, al parecer, los mismos motivos en favor de la Reliquia de la Preciosísima Sangre del Redentor, que se venera en el mencionado pueblo de Iborra, que se dan en favor de la de San Juan de las Abadesas; el antedicho orador humildemente pidió a la misma Sagrada Congregación se dignara declarar que la predicha Reliquia debiera ser adorada con culto de latría, sin mancha de superstición.

Mas la misma Congregación, levantando acta el Secretario y todo maduramente pesado y debidamente considerado y oído el voto tanto del segundo de los Maestros de Ceremonias Apostólicas como del Rvdmo. señor Lorenzo Salvati, asesor de la misma Sagrada Congregación, juzgó debía responderse a la manera del Decreto en la causa Veronense del día 22 de septiembre de 1827, a saber: En el caso de que se trata tan sólo deben ser permitidas aquellas muestras de veneración y culto que convienen a las Reliquias de la Cruz de N. S. J. C. Y así lo decretó y mandó observar.

Día 27 de junio de 1868.

V I

SOLUCION DE DIFICULTADES

Después de la exposición teológica del PRODIGIO EUCARÍSTICO DE IBORRA, que acabamos de hacer, es necesario, para complemento de doctrina, aclarar aquí algunos puntos y dar solución de algunas dificultades que se oponen a nuestra interpretación.

1.° ¿Cómo se produce aquel nuevo líquido? Ya lo hemos expuesto en su lugar.

Pero alguno hay que supone que no es verdadero líquido lo que se produce como en cualquiera otra visión. Mas aun suponiendo que se produjera un nuevo líquido sería por producción fuera del cáliz sin tener que afectar para nada al *sanguis* allí contenido. Hay, pues, alguno que cree que ni siquiera hay verdadera producción sino una formación *sui generis* valiéndose del medio ambiente según habíamos indicado.

Por lo demás, dentro de la providencia divina, Dios puede hacer que se forme el nuevo líquido fuera o en el borde del cáliz sin afectar para nada el *sanguis* del vaso sagrado. Sea cual fuere la sentencia que se siga, no deja de ser difícil la explicación de la producción del nuevo líquido.

2.° Damos culto de latría relativo a las reliquias de Iborra y no lo damos a los cálices y copones que se utilizan en la santa misa y en la sagrada comunión a pesar del contacto con el cuerpo y sangre de Cristo sacramentados, porque las reliquias de Iborra son milagrosas y por la

ordenación que tienen, por disposición divina, en orden a demostrar la realidad del misterio divino de la transubstanciación. Interviene la divinidad en ellas con un milagro para confirmar un misterio divino: la presencia real y sustancial de Cristo en la Eucaristía.

Cuando los cristianos adoramos la Cruz de Cristo Redentor, no la adoramos con culto de latría absoluto, pues aquella cruz no es persona divina sino instrumento de nuestra redención por Cristo-Dios. Así, parecidamente, aquel líquido que mana del cáliz no es sangre divina, pero es un líquido para probar la verdad de la sangre divina en la transubstanciación y todo ello por ordenación divina.

Adoramos la cruz en cuanto se ordena al Salvador. Lo mismo adoramos aquellas reliquias del Sant Dupte en cuanto se ordenan por Dios a la sangre divina y verdadera de Cristo sin ser la sangre de Cristo.

El dar culto de latría relativo a la Cruz de Cristo y no a los cálices o copones, por antiguos que sean, se puede admitir, porque los cálices y demás no son una cosa que tome Cristo en propiedad para ponerla en contacto con su persona, sino que la escogemos nosotros a modo de cápsula donde nosotros colocamos a Cristo Sacramentado: o sea, para celebrar el sacrificio y para guardar o dispensar el sacramento de la Eucaristía aunque con aprobación de la Iglesia.

3.° Hablamos muchas veces indistintamente de las especies sacramentales y de los accidentes del pan y vino eucarísticos. ¿Es que se expresan los mismos conceptos con diferentes vocablos? Hay que tener presente que no expresan los dos vocablos el mismo concepto formal. Pues la misma cosa se llama *materialiter especie* en cuanto *formaliter* se considera en relación a nuestra percepción, pero se llama *accidente* en cuanto expresa *formalmente* la relación de inhesión en la substancia. Porque la especie significa primariamente lo que es objeto inmediato de la vista y después de los otros sentidos, o sea, los accidentes que se perciben con los sentidos. Ahora bien, en el Decreto tridentino hay oposición entre la substancia del pan, la cual desaparece, y los accidentes sensibles, que permanecen. Luego con el nombre de *especies* se entienden los *accidentes sensibles*.

El tridentino, dejando el uso de la palabra *accidente* se sirve principalmente del vocablo *especie*. Pues como tenemos dicho, lo mismo se llama especie y accidente, pero no explican los dos vocablos el mismo concepto formal.

La misma cosa *materialmente* se llama *especie* en cuanto se considera *formalmente* según la relación a nuestra percepción, pero se llama *accidente* en cuanto *formalmente* expresa la relación de la inhesión en la substancia. De aquí que, como los accidentes en el sacramento no se adhieren a ningún sujeto, más exactamente se llaman especies.

4.° ¿Cómo se explica que puedan existir los accidentes sin sujeto de inhesión, si el cuerpo de Cristo en la eucaristía no es sujeto de inhesión? Según la sentencia de los tomistas y de casi todos los teólogos de todas las escuelas, como afirma Tanquerey, las especies eucarísticas, como hemos dicho en párrafo anterior, son los mismos accidentes del pan y del vino subsistentes sin su sujeto que es la substancia. Por que distinguen los escolásticos en el pan y en el vino, como en cualquier substancia corpórea, la substancia a la cual pertenece el ser *in se* y los accidentes, que afectan a la substancia y se sustentan en ella. Ahora bien, entre los accidentes se cuentan los *absolutos*, a saber, la cantidad y cualidades (el sabor, olor, color, etc.) que perfeccionan la substancia con una entidad determinada, y los *modales* que modifican los absolutos en grado y medida, como la medida de la cantidad y la intensidad de la cualidad. Y todos estos accidentes, los absolutos y los modales se sustentan naturalmente en la substancia mediante la cantidad, que es su sujeto inmediato. Pero si Dios por milagro puede sustentar la cantidad en sí misma *efficienter*, todos los demás accidentes que a ella se adhieren permanecerán sin la propia substancia. Y esto puede hacerlo Dios: porque, ya que antes de la consagración sustentaba la cantidad mediante la substancia; después de la consagración la sustenta inmediatamente en sí misma, aunque la cantidad conserva por su naturaleza la aptitud de exigencia de inhesión en alguna substancia.

Lo cual puede declararse así: supongamos que la *cantidad dimensiva* del pan, removido el sujeto, recibe de Dios la *facultad extraordinaria de subsistir en sí:* todos los demás accidentes, el color, el gusto y también el olor se adhieren a la cantidad o a la mole. Porque en la cantidad dimensiva se han de considerar dos cosas: 1.°, que naturalmente necesita de sujeto sustancial para existir y obrar. 2.°, que naturalmente es sujeto inmediato de los otros accidentes sensibles: porque el color, el gusto, el olor y otros se adhieren a la substancia mediante la cantidad dimensiva, que directamente se adhiere a la substancia. Las palabras de la consagración, con las cuales se destruye el primer orden natural de tal manera que exista y obre la cantidad dimensiva sin sujeto substancial, no destruyen de ningún modo el otro orden natural: porque permanecen los accidentes y, por consiguiente, permanece con ellos su propio orden natural. De ello se deduce que la cantidad dimensiva, después de la consagración, es el sujeto de los otros accidentes, como lo era antes de la consagración.

Permaneciendo, pues, la cantidad dimensiva tenemos la misma extensión como antes de la consagración. Con lo cual fácilmente se entiende que todos los fenómenos sensibles, que se fundan inmediatamente en la cantidad dimensiva, perduran de la misma manera como si continuase la misma substancia del pan y del vino. Permaneciendo, pues, la misma

cantidad permanecen también la misma *divisibilidad* e *impenetrabilidad* de las especies; la misma *densidad* y *rarefacción;* la misma percusión del aire y por consiguiente el mismo *sonido;* la misma reflexión de la luz y el mismo *color;* la misma afección de los órganos para producir el *gusto* y la *olfación.*

5.ª De los documentos trascritos de diversos teólogos, antiguos y modernos, sólo dos, Sylvius y Billuart, hablan de accidentes *comunes.* ¿Es que esos autores cambiaron la doctrina escolástica de los antiguos y que los modernos desprecian esta división de los dos autores citados y sigan a los antiguos?

Respondemos que los accidentes *comunes* y accidentes *propios* es doctrina típicamente escolástica y de Santo Tomás. Aun ahora los tratados de Ontología registran esa división. Lo que sucede es que por comodidad y a partir de los escolásticos clásicos, al hablar del *accidens commune* lo llaman simplemente *accidens* y al hablar del *accidens proprium* lo llaman sencillamente *proprietas.* Por lo demás, queda claramente explicada la distinción de uno y otro anteriormente [9].

9. Nos place manifestar que la solución de las dificultades 3.ª y 4.ª de este artículo VI está tomada de Pesch, Tanquerey y Sasse.

NOTA AJENA AL PRESENTE ESTUDIO

Una rectificación que es una ratificación.

Permítasenos aprovechar esta ocasión para volver brevísimamente sobre la cuestión «Comellas», de que hemos tratado en otros volúmenes de MISCELANEA.

Habíamos atribuído al P. Suárez influencias filosóficas y principalmente teológicas en los escritos de teología de nuestro Comellas y Cluet, pero la realidad y el mejor conocimiento de sus escritos nos han hecho corregir nuestro concepto. Hemos de atribuir todo ello a la influencia de San Buenaventura, a pesar de tener un texto de Teología completamente tomista.

Pero lo que nos interesa principalmente notar es

1.° Que el error de traducción que nos atribuyó nuestro amigo de Berga, Dr. Luis Pont, carece de fundamento verdadero.

El amor propio y el amor a lo verdadero nos obliga en esta primera ocasión a volver por los fueros de la verdad.

El Dr. Pont se funda *no en nuestra traducción*, que dimos en nuestro primer artículo, sino en el texto latino que apareció en el mismo volumen, el cual estaba afectado de una *errata de imprenta*. Nuestra traducción castellana era la traducción exacta del texto latino *verdadero* y *original* del discurso de Comellas, impreso en 1867 en la tipografía de Pedro Sant de Solsona. Este texto original dice en la pág. 12 del folleto «Licet eadem Patris infinitate praeditus (*no praedita*) non sit actus dicendi, nihilominus est actus spirationis.» Por consiguiente nuestra traducción estaba bien hecha: «aunque no está dotado *el acto de decir de la misma infinidad del Padre, con todo es acto de espiración*».

2.° En nuestro último artículo publicado en el volumen XVII de MISCELANEA COMILLAS, tuvimos empeño especial en refutar una idea del Dr. Pont en su artículo al afirmar que la Sagrada Congregación del Indice mandó corregir el discurso de Comellas porque estaba fundamentado en la doctrina escocesa. En esa nuestra refutación (pág. 124) dejamos anotado que: «esa estima y valoración de la conciencia la pudo aprender Comellas de otros muchos autores, hasta del mismo Balmes».

Que el gran Comellas haya podido beber en Balmes la estima y valor de la conciencia, como criterio de nuestros conocimientos; parece una cosa

manifiesta. Porque la alta estima que tenía de dicha facultad humana el filósofo de Vich, está implícita en muchas páginas de sus obras. EXPLICITA se puede hallar entre otros pasajes, en los siguientes: (*Obras completas*, CASANOVA):

TOMO 16, pág. 146, nn. 148-149; págs. 224-225; pág. 231, n. 237.

TOMO 20, pág. 129, n. 307; pág. 130, n. 310.

TOMO 21, pág. 173, n. 187.

Y a nuestro modo de ver, el aspecto excesivamente subjetivo que presenta la filosofía balmesiana, es debido en parte a esa concepción tan subida que tiene de la conciencia.

3.° ¿Cuántos y cuáles filósofos hubo anteriores al año 1865, en los que se pudo inspirar más o menos el gran Comellas para estimar y valorar la conciencia tanto como lo estimó y valoró? Ponemos de 1865, porque el discurso de Comellas se pronunció en 1866.

Primero.—San Agustín ya se distinguió muchísimo por su espíritu y fuerza de introspección. Y, los escolásticos en general, siguiéndole más o menos, aunque no nombren la palabra «Conciencia» (psicológica), pero bajo los vocablos de «experientia interna y reflexio, escribe el P. Urráburu (tomo V, p. 963), *rem* designatam modo per conscientiam psichologicam apprime callebant; et sub eius ductu ac testimonio, longe acutius sagaciusque, quam recentiores, naturam animae, potentias, actus, caeteraque phaenomena investigarunt, melius ordinarunt, sapientius iudicarunt, uberius et luculentius pertractarunt, declinatis erroribus» etc. Y lo mismo afirma el inglés P. Michael Maher, S. I., en su *Psychology*, p. 26.

En particular Guillermo de París (muerto en 1249), sistematizó como el que más el valor y testimonio de la conciencia (DOMÍNGUEZ, *Hist. de la fil.*, edición 6, 385). Vives mostró también gran poder de introspección en su tratado del alma. Y así otros muchos. Vives en esto, como en otras cosas, precedió a Descartes.

Segundo.—Pero la palabra «Conciencia», en su sentido psicológico del mundo de nuestros conocimientos, o conjunto de nuestros actos conscientes comenzó a generalizarse en tiempos de Leibniz.

Y desde esa época se estudian experimentalmente y racionalmente, de esa facultad (si así la podemos llamar): su naturaleza, su campo de acción, su valor, sus efectos... en las obras de muchos discípulos de Leibniz y Wolff, y sobre todo por los idealistas trascendentales: Fichte, Schelling, Hegel y tantísimos hegelianos y en general por todos los idealistas absolutos para quienes todos se reduce a la conciencia. Y aunque su doctrina como sistema la rechazaran, pero pusieron de relieve los valores de la conciencia, que han aprovechado los filósofos neoscolásticos, purificándola de sus errores. Y en especial los alemanes: Kleutgen, Möhler, Clemens, Schlegel, y el italiano San Severino, y aun Taparelli, Liberatore...; y sin salir de Cataluña creemos que esa estima y valores de la conciencia los pudo aprender o barruntar Comellas en sus paisanos, en los profesores

cervarienses, Martí de Eixalá, Javier Llorens, y en otros no menos reidianos que ellos (afectados de reidianismo), Ramón Martín y el maestro de Menéndez y Pelayo, Milá y Montanals.

Ya se sabe que Reid exageró más de lo justo el poder de la conciencia y de la psicología experimental.

Tercero.—Antes de Leibniz y de los idealistas, se señalaron también mucho en el estudio de la conciencia y sus análisis los empiristas ingleses: Locke, Hume, Baín, etc. Y como Comellas dominaba perfectamente el inglés y el alemán, ya se ve si pudo tener inspiradores de su doctrina sobre el valor de la conciencia psicológica, en el sentido que le ha dado la filosofía moderna, iniciada por Descartes, de quien fué precursor nuestro Vives, aún en la observación psicológica.

Dr. Angel MUNÁRRIZ

LAS FUENTES IBERICAS DEL DECRETO DE GRACIANO

por el

P. LORENZO R. SOTILLO, S. I.

Profesor de Derecho Público Eclesiástico y de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas-España

Accediendo a la amable invitación, que nos ha sido hecha por el Consejo para la Conmemoración Internacional del VIII Centenario de la Composición del Decreto de Graciano, nos hemos decidido a corresponder a ella con nuestro granito de arena.

1. Nuestra humilde contribución versa sobre las Fuentes del Decreto en nuestra Península Ibérica.

2. Estas son muchas, diversas y muy copiosas; pero pueden clasificarse en dos grupos: A) Fuentes estrictamente ibéricas; B) Fuentes no tan exclusivamente tales.

A.

3. Componen el primer género las contenidas en los Concilios Nacionales y provinciales celebrados dentro de las fronteras actuales de la Península, según se hallan contenidas en la magnífica *Colección Hispana:* los escritos de San Martín de Braga, de San Isidoro de Sevilla y de San Fructuoso de Braga; las del *Penitencial* del Pseudo-Jerónimo, y las de la *Colección Caesaraugustana,* en la hipótesis de haber sido compuestos en España; y por fin las transcritas de la *Lex romana wisigothorum.*

B.

4. Al segundo género pertenecen las aducidas de las Decretales pontificias dirigidas a los españoles, pues es natural que a España es adonde primero fueron enviadas para remediar defectos principalmente españoles, y donde primero fueron coleccionadas.

5. No consideramos, pues, como Fuentes ibéricas los cánones de los Concilios de la Galia Narbonense, que en aquellos tiempos formaba con la Península el Imperio visigodo, aunque se hallen coleccionados con los de los Concilios españoles bajo la rúbrica *Concilia Hispaniae.*

Ni tampoco las *Decretales* dirigidas a los obispos de aquellas regiones en todo el período de dominación visigoda. Mucho menos en las *Capitulares* de inspiración más o menos peninsular, como las del español Teodulfo de Orleans y acaso de otros.

6. Me he limitado, pues, a tratar de las Fuentes de ambas clases, pero preferentemente de las primeras, teniendo ante los ojos su formulación en España, y no tomando en cuenta los manantiales de donde las sacaron sus redactores.

7. Así mismo se ha de advertir que he contemplado las autoridades recogidas en el Decreto, de las Fuentes Ibéricas, en éstas mismas y no a través de las diversas colecciones por las que fueron pasando hasta la definitiva, de donde Graciano las transcribió. La premura de tiempo y la extensión ya demasiada de este escrito me han impedido investigar el origen de donde promanaron y por qué caminos vinieron a parar a los monumentos escritos de la antigüedad hispana. Dios mediante lo trataré en inquisiciones posteriores.

8. En cuanto al plan, siguiendo el orden acostumbrado en el Derecho Canónico, propondré en primera línea las Fuentes conciliares, en segundo lugar las pontificias, a continuación las patrísticas, en pos de estas las penitenciales, después las coleccionales, y al fin las legales de la *Lex romana wisigothorum*.

9. Para la enumeración de las Fuentes me ha servido principalmente de Richter, *Corpus Iuris canonici, Lipsiae* 1836; Friedberg, *Corpus Iuris canonici,* Pars prior, *Decretum Gratiani,* Lipsiae, 1897, Prolegomena, *Ex quibus fontibus Gratianus hauserit canones;* Berardi, *Gratiani canones genuini ab apocriphis discreti,* Matriti 1783; González, *Collectio canonum Ecclesiae Hispaniae,* Madrid 1808; Migne, *Patrologia Latina* vol. 82-84; Sanz-Aguirre, *Collectio magna omnium Conciliorum Hispaniae* Romae, 1694; Villanuño, *Summa Conciliorum Hispaniae,* Matriti, 1785; Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum,* Paris. Leipzig 1903, etc. y los que se irán citando en las notas.

Esto anotado, vengamos ya a tratar de cada uno de los miembros.

I

FUENTES CONCILIARES

10. Treinta y seis concilios contiene la *Magna Collectio Hispana* bajo la inscripción común *Concilia Hispaniae* (col. 281-680). Tres de ellos celebrados durante la dominación romana, y treinta y tres de la época visigoda. Uno, el de Narbona (col. 659-662) tenido en territorio francés, y todos los restantes en tierras peninsulares. De estos últimos, unos fueron genc-

1. García Villada Z., *Historia eclesiástica de España,* Madrid 1929, tom. I, parte 2.ª, pág. 302; La Fuente, *Historia eclesiástica de España,* 2.ª edic., Madrid 1873, pág. 589. Todos los historiadores.

rales o nacionales, como se les llama vulgarmente, otros provinciales, locales o comarcales.

11. Son considerados como generales: el de Elvira [1] el de Zaragoza de 380; todos los de Toledo, menos el 2.º, 9.º y 11.º y para la generalidad el 14.º; pero éste bien se puede tener por nacional, por haber asistido a él Procuradores de todas las Provincias eclesiásticas de España, y por el motivo de su convocación, que afectaba a toda la Iglesia española, como era la suscripción del *Prosphonetico* y la definición del Concilio 6.º general [2]: además el 3.º de Zaragoza de 691 (col. 307, como se infiere del Proemio y del n.º 5, aunque en ninguno de los códices conocidos esté consignado el número y nombre de los prelados que a él concurrieron; pues en el Prefacio se atestigua que fué convocado por el Rey Egica, y el tenor de todo él lo proclama; y en el can. 5 se prescriben disposiciones de observancia general sobre la reina viuda.

12. Todos los demás, a saber: el 2.º, 9.º y 11.º de Toledo, el de Tarragona, Gerona, Barcelona, Lérida, el Valentino, los tres de Braga, 1.º, y 2.º de Sevilla, 2.º de Zaragoza, Huesca, Egara o Tarrasa y Mérida, son provinciales o comarcales [3].

13. De todos los generales (a excepción del 5.º, 14.º, 15.º y 17.º de Toledo y del 3.º de Zaragoza), y de los provinciales de Tarragona, Gerona, Lérida, de los tres de Braga, 2.º de Sevilla, y Mérida tomaron los colectores de quienes se aprovechó Graciano, algunos cánones.

A.

Concilios generales o nacionales

14. Como hemos indicado arriba, los de Elvira, Zaragoza, y 1.º de Toledo fueron congregados en la época todavía romano-hispana, los restantes en la visigoda.

Los tres primeros tienen la fisonomía común a los demás concilios o sínodos eclesiásticos; y, sobre todo el de Elvira, es de capital importancia, por ser la primera colección de cánones conciliares de que hasta ahora se tiene conocimiento en la Iglesia; y de seguro, la primera base, sobre la que se construyó la Magnífica *Colección Hispana*.

2. Los AA. de la nota anterior y Flórez, *España Sagrada*, Madrid 1773, tomo 6; Sanz Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*, Romae 1694, tom. 2, pág. 115 ss.; López de Ayala del Hierro, *Vizconde de Palazuelos* (Conde de Cedillo), *Discurso para obtener el grado de Doctor en Filosofía y Letras*, Barcelona 1888, pág. 27, etc.

3. La Fuente, *l. c.*; *Collectio canonum Ecclesiae Hispaniae*, Madrid 1808, pág. 282 s. y 598 ss. y todos los AA. de Historia Eclesiástica de España y de Colecciones conciliares.

Los demás, en particular los toledanos, se distinguen en la Historia eclesiástica por su aspecto singular. Harto se ha disertado acerca de la naturaleza de estas asambleas [4].

Convocadas y presididas por los reyes, asistidos de los Illustres Officii Palatini, los magnates y próceres escogidos; en que, además de los obispos, eran admitidos abades, presbíteros, diáconos y hasta seglares de distinción; y en las que se ventilaban asuntos espiritules, mixtos y seculares; y a las que recurrían todos en demanda de justicia y se sometían las causas de mayor interés público, como las tocantes al trono; y contra cuyos fallos no quedaba apelación. Pero esto, que no carece de importancia para valuar los cánones elegidos en relación con su oportunidad y fuerza probativa en orden a los fines para que son aducidos, no la tiene tan grande en nuestro propósito, que se limita a mostrar solamente cuales de hecho pasaron de las Fuentes hispanas al Decreto [5].

15. Viniendo ya a cada concilio.

1. — Concilio de ELVIRA (305-315)

Collectio Hisp. col. 281 ss.; Migne, Pl. 84, 801 ss.

En el Decreto se citan como tomados de este primer concilio general español hasta catorce cánones, a saber:

Can. conc.		*Can. conc.*	
1 — C.	5, D. 47 = c. 20	8 — C.	25, C. 27, q. 1 = c. 13
2 — C.	43, D. 50 = v. 5	9 — C.	7, C. 31, q. 1 = c. 72
3 — C.	24, D. 54 = c. 80	10 — C.	1, C. 31, q. 3 = c. 54
4 — C.	4, D. 98 = c. 24	11 — C.	3, C. 5, q. 1 = c. 52
5 — C.	104, C. 1, q. 1 = c. 48	12 — C.	6, C. 5, q. 6 = c. 73
6 — C.	17, C. 22, q. 4	13 — C.	8, C. 32, q. 7 = c. 9
7 — C.	15, C. 22, q. 5	14 — C.	21, D. 2 de cons.

4. Flórez, *España Sagrada*, tom. 6, 2.ª edic., Madrid, 1773, pág. 27, n. 55-76; *¿Si los concilios de España en tiempo de los Godos deben decirse Cortes del reino?*; López de Ayala del Hierro, *Discurso citado*; Calpena y Avila, *Los concilios de Toledo en la constitución de la nacionalidad española, Discurso en el acto de su recepción en la Real Academia de la Historia el día 15 de noviembre de 1918; ¿Fueron Cortes los concilios?*; García Villada, *Historia eclesiástica de España*, Madrid 1932, tom. 2, 1.ª parte; *El Gobierno de la Nación y los concilios generales y provinciales*, pág. 107 ss.; La Fuente, *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1873, tom. 2, pág. 353, §. 114; *Carácter de los Concilios Nacionales Godos: si eran Cortes;* Magnin, *L'Eglise wisigotique au VI siecle*, Paris 1812, cap. 3; *Les concils nationaux*, pág. 47 ss.; Sejourné, *Le dernier Pére de l'Eglise, Saint Isidore de Sevilla*, Paris 1929, pág. 121 ss., etc.

5. Véase los AA. de la nota anterior y cuantos tratan de la Historia de España de aquel período.

Mas el c. 17, C. 22, q. 4 y el 15 de la 22, q. 5 y el 25 de la D. 2 de cons. no se hallan entre los de este concilio, ni siquiera en cuanto al sentido. Remito a las notas de los Correctores Romanos y de los Editores del Decreto respecto a las fuentes de donde fueron sacados y, en particular, a BERARDI [6].

Quedan, pues, sólo once cánones auténticos cogidos del sínodo iliberitano.

FRIEDBERG, sin duda por equivocación o error, añade el c. 4 de la C. 21, q. 3, como correspondiente al 75 de Elvira; pero en éste se trata de los acusadores de los sacerdotes y ministros, mientras que en el de Graciano trátase de los clérigos que se dedican a negocios seculares; y además está inscrito a nombre de S. Cipriano. No tienen, pues, nada que ver uno con otro [7].

2. — CONCILIO DE ZARAGOZA (380)

Collectio Hispan., col. 303; MIGNE, Pl. 84, 315 ss.

16. De este concilio, al que concurrieron también Obispos de la Galia, escogió Graciano el can. 2.º, en que, como en los otros, se prohibían algunas aberraciones de los priscilianistas.

Can. conc.

1 — C. 15, D. 3 de cons. = c. 2.

3. — CONCILIO 1.º DE TOLEDO (400)

Collectio Hisp. col. 321 ss.; MIGNE, Pl. 84, 327 ss.

17. Como el anterior fué convocado para arrancar de cuajo los errores priscilianistas y otros que empezaban a pulular. Sigue a continuación la profesión de fe, donde por vez primera se emplea la palabra *filioque* [8].

En el Decreto figuran ocho cánones como de este concilio.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 4, D. 34 = c. 17	5 — C. 21, C. 24, q. 3 = c. 11
2 — C. 68, D. 50 = c. 2	6 — C. 27, C. 27, q. 1 = c. 16
3 — C. 4, D. 51 = c. 8	7 — C. 10, C. 33, q. 2 = c. 7
4 — C. 26, C. 11, q. 3 = c. 15	8 — C. 20, D. 2, de cons. = 13

6. BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocriphis discreti*, etc. Matriti, 1783, pars. 2.ª, tom. 2, pág. 27 ss.

7. FRIEDBERG, *Corp. iur. can.*, pág. XXI.

8. «*Est ergo unigenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre Filioque procedens*»; GONZÁLEZ, *Collectio Canonum Ecclesiae Hispaniae*, Matriti 1808, col. 327.

Los cuales, según suele acontecer, ofrecen más o menos variantes notadas por los Correctores y Editores.

Conviene además advertir con BERARDI [9], que, aunque Graciano cita el c. 7, D. 54 como procedente del ex. Conc Martini Papae, y en efecto, es en todo idéntico al c. 46 de los *Capita Martini* [10], sin embargo el Bracarense lo tomó del c. 10 de nuestro conc. de Toledo, alterándolo un tanto, según es su estilo.

4. — CONCILIO 3.º DE TOLEDO (589)

Colectio Hisp. col. 337 ss.; MIGNE, Pl. 84, 341 ss.

18. Es tal vez el de más gratos recuerdos de nuestra nación católica. Allí se forjó nuestra unidad religiosa y se apretó con lazo hasta ahora indisoluble el abrazo entre la Nación y la Iglesia, simbolizada en el Credo, que se mandó rezar en la misa dominical; y se hizo pública profesión de romanidad; y se imprimió el sello, con que se había de marcar a las reuniones de este tipo hispano-visigótico [11].

Hay en el Decreto diez cánones con la inscripción del 3.º Concilio toledano, que son:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 11, D. 44 = c. 7	6 — C. 69, C. 12, q. 2 = c. 21
2 — C. 14, D. 54 = c. 14	7 — C. 73, C. 12, q. 2 = c. 4
3 — C. 2, C. 10, q. 1 = c. 19	8 — C. 28, C. 13, q. 2 = c. 22
4 — C. 6, C. 10, q. 3 = c. 20	9 — C. 16, C. 32, q. 2 = c. 10
5 — C. 63, C. 12, q. 2 = c. 6	10 — C. 2, D. 3, de cons. = c. 23

Mas se cuentan otros dos, el 42 de la C. 11, q. 1, atribuído al Conc. de Milevi, pero que corresponde al C. 13 del toledano 3.º; y el 38 de la C. 27, q. 1 (*Palea*), referido al Conc. de Arlés y que coincide con el 16, C. 3, q. 2, igual al 10 del toledano en cuestión.

5. — CONCILIO 4.º DE TOLEDO (633)

Collect. Hisp. col. 363 ss.; MIGNE, Pl. 84, 363 ss.

19. Es quizá el de mayor importancia en el orden jurídico. En él se muestra ya nuestra Colección hispana casi perfecta en lo substancial,

9. BERARDI, tom. 1, pág. 210.
10. *Collect. Hisp.*, col. 324 y col. 622.
11. *Collect. Hisp.*, col. 337 ss., y cap. 2. «*Ut in omnibus ecclesiis die dominica symbolum recitetur*», col. 348, a la que había precedido el cap. 1; «*Ut conciliorum et statuta et praesulum Romanorum decreta custodiantur...*».

y sólo adicionada principalmente con los concilios y sínodos posteriores. Es desde luego de los concilios españoles el que más cánones suministró a Graciano. Nada menos que cuarenta llevan en el Decreto la inscripción de este Concilio. Si bien uno, el 7 de la C. 27, q. 1, pertenece más bien al Conc. 5.º de París del año 615, aunque no es del todo ajeno a la última parte del c. 55 del toledano. En cambio hay que reconocer por genuinamente toledano el c. 65 de la C. 11, q. 3 que el Decreto atribuye al Con. de Maguncia.

FRIEDBERG, indudablemente por error o equivocación, cuenta entre los de nuestro concilio el c. 9 de la C. 16, q. 7, que Graciano refiere a Orígenes [12].

Can. conc.		*Can. conc.*	
1	C. 3, D. 25 = c. 40	22	C. 66, C. 12, q. 2 = c. 37
2	C. 3, D. 28 = c. 27	23	C. 60, C. 16, q. 1 = c. 33
3	C. 1, D. 38 = c. 25	24	C. 3, C. 16, q. 3 = c. 35
4	C. 2, D. 38 = c. 26	25	C. 4, C. 16, q. 3 = c. 34
5	C. 5, D. 45 = c. 57	26	C. 2, C. 16, q. 5 = c. 34
6	C. 5, D. 51 = c. 19	27	C. 30, C. 16, q. 7 = c. 38
7	C. 5, D. 54 = c. 73	28	C. 31, C. 17, q. 4 = c. 65
8	C. 7, D. 77 = c. 20	29	C. 1, C. 18, q. 2 = c. 51
9	C. 30, D. 81 = c. 42	30	C. 1, C. 19, q. 1 = c. 50
10	C. 8, D. 87 = c. 72	31	C. 3, C. 20, q. 1 = c. 49
11	C. 20, D. 83 = c. 39	32	C. 5, C. 23, q. 8 = c. 45
12	C. 7, C. 1, q. 4 = c. 61	33	C. 29, C. 23, q. 8 = c. 31
13	C. 24, C. 2, q. 7 = c. 64	34	C. 5, C. 26, q. 5 = c. 29
14	C. 6, C. 10, q. 1 = c. 33	35	C. 7, C. 27, q. 1 = c. 55
15	C. 11, C. 10, q. 1 = c. 36	36	C. 10, C. 28, q. 1 = c. 63
16	C. 65, C. 11, q. 3 = c. 28	37	C. 11, C. 28, q. 1 = c. 60
17	C. 1, C. 12, q. 1 = c. 24	38	C. 12, C. 28, q. 1 = c. 62
18	C. 39, C. 12, q. 2 = c. 67	39	C. 54, D. 1 de cons. c. 13
19	C. 58, C. 12, q. 2 = c. 68	40	C. 85, D. 4 de cons. c. 6
20	C. 61, C. 12, q. 2 = c. 71	41	C. 99, D. 4 de cons. c. 59
21	C. 65, C. 12, q. 2 = c. 70 [13].		

12. Pág. XXII.

13. FRIEDBERG, col. 101, nota 13, tiene una errata; pues pone el c. 3, D. 28, igual al cap. 4 del conc., en vez del 27; y en la col. 705, nota 649, tiene otra, por identificar también el c. 58, C. 12, q. 2, con el cap. 58 del conc. en vez del 68.

6. — Concilio toledano 6.º (638)

Collect. Hisp. col. 399 ss.; Migne, Pl. 84, 393 ss.

20. En él las normas disciplinares se dan la mano con las de Derecho público.

Cinco son los cánones de esta asamblea anotados en el Decreto.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 9, C. 3, q. 9 = c. 11	4 — C. 2, C. 20, q. 3 = c. 6
2 — C. 64, C. 12, q. 2 = c. 9	**5 — C. 19, C. 33, q. 2 = c. 8**
3 — C. 72, C. 12, q. 2 = c. 5 [14].	

7. — Concilio toledano 7.º (646)

Collect. Hisp. col. 411, ss.; Migne, Pl. 84, 403 ss.

21. Solamente dos cánones de él se hallan citados y reproducidos en el Decreto: el C. 16, C. 7, q. 1 = c. 2 y el C. 8, C. 10, q. 3 = c. 4. Este último omitido por Friedberg, pág. XXII y nota 119, col. 625.

8. — Concilio 8.º de TOLEDO (653)

Collectio Hisp. col. 421 ss.; Migne, Pl. 84, 411 ss.

22. Llama la atención del lector la redacción especial de las resoluciones de esta asamblea, en que por primera vez asisten abades y en que suscriben las actas también los magnates palatinos.

Las actas revisten formas más bien de narración de sesiones que de cánones breves. Las materias tratadas son como las anteriores, una mezcla de temas jurídicos públicos, dogmático-disciplinares.

Siete autoridades pasaron de este concilio al Decreto.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 1, D. 13 = c. 2	5 — C. 9, C. 22, q. 4 = c. 2
2 — C. 7, C. 1, q. 1 = c. 3	6 — C. 14, C. 22, q. 4 = c. 2
3 — C. 1, C. 22, q. 1 = c. 2	7 — C. 15, C. 22, q. 4 = c. 2
4 — C. 1, C. 22, q. 4 = c. 2	

Acerca de estos cánones hay que consignar que el c. 7 de la C. 1, q. 1 está inscrito como de San Ambrosio en su libro Pastoral, donde no se en-

14. Friedberg, pág. XXII y también col. 711, nota 862, erró refiriendo el can. 72, C. 12, q. 2, al cap. 6, del conc. pues es el 5.

cuentra, y que de los cánones 15 y 16 de la C. 22, q. 4 en este Concilio únicamente están expresados a la letra los testimonios del *Éxodo* 20, 7 y del *Levítico*, 19, 12.

Friedberg puso entre los dos de este Concilio el c. 8, C. 10, q. 3 y lo omitió en el anterior, según allí quedó anotado, inducido tal vez por la inscripción en el Decreto de Graciano, que lo refiere al toledano 8.º col. 624 [15].

9. — Concilio 10.º de TOLEDO (656)

Collect. Hisp. col. 455 ss.; Migne, Pl. 84, 439.

23. Cuatro cánones ostenta el Decreto como procedente de este Concilio, más o menos alterados, como es frecuente.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 6, D. 89 = c. 3	3 — C. 1, C. 20, q. 2 = c. 6
2 — C. 16, C. 20, q. 1 = c. 4	4 — C. 36, C. 27, q. 1 = c. 5

10. — Concilio 12.º de TOLEDO (681)

Collect. Hisp. col. 487; Migne, Pl. 84, 407.

24. Convocado por el Rey por motivos político-religiosos, se nos muestra revestido de todo el esplendor de una asamblea verdaderamente nacional, con sus notas dignas de elogio y sus tachas también de lamentar.

Fueron recibidos en el Decreto cinco cánones, no en toda su integridad, como de ordinario sucede.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 17, D, 54 = c. 9	4 — C. 21, C. 32, q. 5 = c. 8
2 — C. 25, D. 63 = c. 6	5 — C. 11, D. 2 de cons. = c. 5
3 — C. 35, C. 17, q. 4 = c. 10	

11. — Concilio toledano 13.º (683)

Collect. Hisp. col. 509 ss.; Migne, Pl. 84, 487 ss.

25. Semejante al anterior, fué reunido a intancias de Ervigio, y en su mayor parte versó alrededor en cuestiones de Derecho público.

De sus trece cánones, extremadamente extensos, nada más uno mereció pasar a la Colección gracianea, el 13 de la C. 26, q. 5 = c. 7 [16].

15. Friedberg, pág. XXI; Berardi, tom. 1, pág. 205.
16. *Collect. Hisp.*, col. 469-476.

12. — Concilio toledano 16.º (693)

Collect. Hisp. col. 557 ss.; Migne, Pl. 84, 527 ss.

26. Convocólo Egica con objeto de afianzar el trono, que ya se bamboleaba, y de poner remedio a la corrupción de costumbres, que minaba la monarquía.

De él transcribió Graciano dos cánones: el C. 17, D. 18 = c. 7 y el C. 3, C. 10, q. 3 = c. 5 con las acostumbradas mutilaciones y alteraciones hechas por él o por otros colectores.

27. Aquí debiéramos poner fin a los concilios toledanos, pues venimos tratando de los generales, y los tres que restan son ya particulares o provinciales; y, por consiguiente, siguiendo el orden lógico, debiéramos dejarlos para cuando ventilemos estos y colocarlos en el lugar, que les corresponde entre ellos según el orden cronológico; pero, como enseguida viene la cuestión referente a muchos cánones, que en el Decreto se atribuyen a Concilios de Toledo, y que no se encuentran en ninguno de los conocidos hasta ahora, por eso parece conveniente dilucidar primero todo lo relativo a los sínodos de la Ciudad Imperial, contenidos en la *Hispana*, de cuya existencia nos consta con certeza. Son estos el 2.º, el 9.º y el 11.º.

13. — Concilio toledano 2.º (527)

Collectio Hisp. col. 329 ss.; Migne, Pl. 84, 335 ss.

28. Fué convocado reinando Amalarico (527) y celebrado durante el período semiarriano, y de sus cinco cánones dos fueron traspasados a la obra gracianea: el C. 5, D. 28 = c. 1 y, sólo en parte, el C. 2, C. 35, q. 8 = c. 5.

14. — Concilio toledano 9.º (655)

Collectio Hisp. col. 447; Migne, Pl. 84, 433 ss.

29. Contiene 17 cánones sobre fundaciones, bienes, y rentas eclesiásticas, siervos y libertos. De él se hallan insertos en el Decreto nueve cánones.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 4, D. 54 = c. 11	6 — C. 3, C. 15, q. 8 = c. 10
2 — C. 74, C. 12, q. 2 = c. 5	7 — C. 10, C. 16, q. 3 = c. 8
3 — C. 2, C. 12, q. 3 = c. 4	8 — C. 31, C. 16, q. 7 = c. 1
4 — C. 4, C. 12, q. 3 = c. 6	9 — C. 32, C. 16, q. 7 = c. 2
5 — C. 1, C. 12, q. 4 = c. 4	

15. — Concilio 11.º de TOLEDO (675)

Collectio Hisp. col. 467 ss.; Migne, Pl. 84, 451.

30. Es del tiempo del Rey Wamba, por cuyo mandato fué congregado 18 años después del último, para reforma de las costumbres; abarcando diez y seis cánones, incluso el primero, que es famoso por la profesión de fe que contiene.

De él fueron trasladados al Decreto siete cánones, aunque las inscripciones sólo relatan seis.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 13, D. 12 = c. 3	5 — C. 3, C. 5, q. 4 = c. 1
2 — C. 6, D. 23 = c. 10	6 — C. 15, C. 7, q. 1 = c. 14
3 — C. 3, D. 33 = c. 13	7 — C. 30, C. 23, q. 8 = c. 8
4 — C. 10, C. 1, q. 1 = c. 8	8 — C. 58, D. 1 de cons. = c. 14

Sobre los cuales cánones conviene advertir que en el Decreto aparecen ocho, pero el 15 de la C. 7, q. 1 es el mismo c. 58 de la dist. primera de *cons.*; y por esto dije arriba que habían sido trasladados siete. Además el 3 de la D. 33 se supone falsamente ser de Pío Papa, y el 53 *de cons.*, que es una *palea* de Sotero Papa.

El 6 de la D. 23, se le pasó por alto a Friedberg [17].

16 — Cánones imputados en el Decreto a Concilios Toledanos

31. Además de los registrados en las páginas que preceden con la inscripción del respectivo concilio toledano, hay otros nueve, por lo menos, designados con el título general «*ex concilio toletano*». Tales son:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 14, D. 23	5 — C. 31, C. 12, q. 2
2 — C. 6 y 8, D. 54, q. 1	6 — C. 54, C. 16, q. 1
3 — C. 9, C. 10, q. 1	7 — C. 43, C. 16, q. 7
4 — C. 24, C. 11, q. 1	8 — C. 34, C. 27, q. 2 [18]

32. Esto plantea la cuestión sobre el verdadero origen de semejante intitulación. ¿Fueron impuestos a concilios toledanos por malicia, incuria o error de los colectores o de los amanuenses; o son realmente de algún

17. Col. XXI; Berardi, tom. 1, pág. 207.
18. Berardi, tom. 1, pág. 208 ss.; Sanz-Aguirre, tom. 2, pág. 140 ss.

o algunos concilios toledanos, cuyas actas nos son hasta el presente desconocidas?

Ambas hipótesis no están destituídas de su tanto de probabilidad, pues, por lo que toca a la primera, basta ojear la *Pseudo-Isidoriana,* el *Decreto de Burcardo,* las obras de *Ivo de Chartres,* etc., para cerciorarse de que Graciano recibió los cánones de la *Hispania* no tomados en su misma fuente, sino mediante las colecciones de estos autores, con las alteraciones, variantes y errores de que están plagadas, sin cuidarse de aquilatar la genuidad e integridad de los textos. Lo cual bastaría para explicar tales inscripciones aunque otra causa no hubiera.

Pero, aún concedido esto, no carece de todo fundamento creer que muy bien esas autoridades trascritas en el Decreto pertenezcan a auténticos concilios tenidos en Toledo.

33. Hoy está fuera de toda discusión que en aquella ciudad hubo muchos más sínodos que los consignados en la *Hispana,* y cuyas actas quizá estén durmiendo el sueño del olvido en tal o cual rincón de nuestros no bastante explorados archivos; o que por desgracia hayan desaparecido ya para siempre por la acción del tiempo, la ignorancia o la incuria o por las devastaciones que han pasado por el suelo de la Península.

34. Nuestros historiadores de cosas eclesiásticas lo han demostrado plenamente [19]. López de Ayala y del Hierro [20] da como sólidamente auténticos los congregados en los años 447, 519, 540, 597, 610, 650, 700 ó 712; otros cuatro dudosos; tres apócrifos, en 452, 516, 541; dos conciliábulos en los reinados de Leovigildo y Witiza.

35. Algunos entre los auténticos, como el de 540, parece que fueron muy concurridos y con muchos cánones. Bien pudo ser que de las actas pasaran a otras colecciones, y a través de ellas al Decreto. Pero mientras no haya datos más seguros, no me aventuro a afirmarlo, más que como posible.

36. Con lo cual doy por concluído lo perteneciente a los concilios toledanos, y sólo falta examinar las fuentes de otros concilios provinciales, de donde se sacaron cánones para la *Concordia discordantium canonum.*

19. Flórez, tom. 6, pág. 50-241.
20. *Discurso citado en la nota* 4, pág. 27 ss.

B.

Los restantes concilios provinciales

37. Fueron el de Tarragona (516), el de Gerona (517), el de Lérida (546), primero de Braga (561), segundo (572), segundo de Sevilla (619), el de Mérida (666) y el tercero de Braga (675).

1. — Concilio de TARRAGONA (516)

Collectio Hisp. col. 295 ss.; Migne, Pl. 84, 309 ss.

38. Se congregó en el año sexto del Rey Teodorico. Se promulgaron en él 13 cánones, de los que se refieren en el Decreto nueve y uno supositicio. Son los auténticos:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 14, D. 18 = c. 6	6 — C. 5; C. 14, q. 4 = c. 3
2 — C. 8, D. 65 = c. 5	7 — C. 1, C. 15, q. 2 = c. 10
3 — C. 10, C. 10, q. 1 = c. 8	8 — C. 1, C. 15, q. 4 = c. 4
4 — C. 6, C. 12, q. 5 = c. 12	9 — C. 35, C. 16, q. 1 = c. 11
5 — C. 3, C. 14, q. 4 = c. 2	10 — C. 8, D. 5 de cons. = c. 6

Apócrifo es el 8, D. 5 de cons. del conc. Chabilionen, de 813.

2. — Concilio de GERONA (517)

Collectio Hisp. col. 299 ss.; Migne, Pl. 84, 313 ss.

39. En el año séptimo del Rey Teodorico. Enumera once cánones, de los que fueron trasladados al Decreto cinco, que son:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 8, D. 34 = c. 8	4 — C. 15, D. 4 de cons. = c. 4
2 — C. 57, D. 50 = c. 9	5 — C. 14, D. 5 de cons. = c. 11
3 — C. 31, D. 2 de cons. = c. 1	

Siendo de advertir que el 8 dist. 34 es también el 6 del Concilio de Orleans del año 356.

3. — Concilio de LERIDA (546)

Collectio Hisp. col. 311, ss.; Migne, Pl. 84, 321 ss.

40. Relata la inscripción que fué celebrado el año décimo quinto del del Rey Teodorico.

Catorce cánones ostentan en el Decreto la inscripción del concilio ilerdense:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 36, D. 50 = c. 1	8 — C. 2, C. 15, q. 8 = c. 5
2 — C. 52, D. 50 = c. 5	9 — C. 34, C. 16, q. 1 = c. 3
3 — C. 10, D. 55	10 — C. 19, C. 17, q. 4 = c. 8
4 — C. 13, C. 2, q. 1 = c. 3	11 — C. 11, C. 22, q. 4 = c. 7
5 — C. 1, C. 10, q. 1 = c. 3	12 — C. 10, C. 33, q. 4
6 — C. 39, C. 11, q. 3 = c. 10	13 — C. 9, C. 35, q. 2 = c. 4
7 — C. 38, C. 12, q. 2 = c. 16	14 — C. 106, D. 4 de cons.

Pero no todos los catorce son genuinos, pues el 10 de D. 55, el 13 de la C. 2, q. 5, el 10 de la C. 33, q. 4 y el 106 de la D. 4 de cons. no corresponden a los del mencionado concilio.

El 10 de la D. 55 parece que procede del conc. de Tríbur 895; el 13 de la C. 2, de los *Capitulares de Isaac Lingon.* lib. V, c. 36 y el 106 de la D. 4 de cons. de Hincmaro de Reims, c. 3.

4. — Concilio 1.° de BRAGA (561)

Collectio Hisp. col. 507; Migne, Pl. 84, 561 ss.

41. Congregado el año tercero de Ariamiro o Teodomiro, es de capital importancia para la historia de las colecciones canónicas en España. En él se renovó la profesión de fe y la condenación de los falsos dogmas priscilianistas.

A él deben su origen tres del Decreto.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 14, D. 12 = c. 1	3 — C. 12, C. 23, q. 5 = c. 16
2 — C. 1, D. 18 = c. 6	

El C. 1, D. 18 es verdadero bracarense, pero, atribuído al Concilio Chabilionense.

5. — Concilio bracarense 2.º (572)

Collectio Hisp. col. 607 ss.; Migne, Pl. 84, 569 ss.

42. Convocado el año segundo del Rey Mirón y presidido por S. Martín. Aumentó los cánones de la colección de Graciano con diez cánones, que por orden son:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 22, C. 1, q. 1 = c. 3	6 — C. 12, C. 10, q. 1 = c. 1
2 — C. 102, C. 1, q. 1 = c. 4	7 — C. 1, C. 10, q. 3 = c. 2
3 — C. 103, C. 1, q. 1 = c. 7	8 — C. 10, D. 1 de cons. = c. 6
4 — C. 1, C. 1, q. 2 = c. 5	9 — C. 25, D. 3 de cons. = c. 9
5 — C. 1, C. 2, q. 4 = c. 8	10 — C. 55, C. 4 de cons. = c. 1 [21]

Se le escurrieron a Friedberg los cánones 102 y 103 y el 1 C. 1, q. 2; tal vez por distracción los supone del tercero bracarense .

6. — Concilio 2.º de SEVILLA (619)

Collectio Hisp. col. 639 ss.; Migne, Pl. 84, 593.

43. Habido el año séptimo del reinado de Sisebuto bajo la presidencia de San Isidoro, cuya doctrina y erudición refleja, para condenar la herejía de los acéfalos y corroborar la disciplina, enriqueció el Decreto con diez cánones.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 13, D. 23 = c. 5	6 — C. 6, C. 16, q. 3 = c. 2
2 — C. 2, D. 67 = c. 6	7 — C. 13, C. 16, q. 3 = c. 1
3 — C. 62. C. 12, q. 2 = c. 8	8 — C. 22, C. 16, q. 7 = c. 9
4 — C. 1, C. 15, q. 7 = c. 6	9 — C. 24, C. 18, q. 2 = c. 11
5 — C. 7, C. 15, q. 7 = c. 6	10 — C. 2, C. 21, q. 2 = c. 3

Sobre estos cánones hay que tener en cuenta que en Graciano el 6 de la C. 16, q. 3 lleva la inscripción de Inocencio Papa, y que el 4 de la C. 12, q. 5 está inscrito a nombre del Concilio Hispalense, pero es del Parisiense de 829.

21. Berardi, tom. 2, pág. 332.
22. Col. XXII.

7. — Concilio de MERIDA (666).

Collectio Hisp. col. 665; Migne, Pl. 84, 615 ss.
En el año décimo octavo del reinado de Recesvinto.

44. Sólo dió al Decreto el can. 2, C. 10, q. 3 = c. 16, que lleva la inscripción del Conc. apud Marech.

8. — Concilio 3.º de BRAGA (675)

Collectio Hisp. col. 629 ss.; Migne, Pl. 84, 585 ss.
45. Tuvo lugar el año cuarto de Wamba, campeando en el Decreto cuatro de sus cánones, hallándose allí el último bajo el título de Julio Papa.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 9, D. 23 = c. 3	3 — C. 2, C. 12, q. 4 = c. 8
2 — C. 8, D. 45 = c. 6	4 — C. 7, D. 2 de cons. = c. 1

II

FUENTES PONTIFICIAS

A) *Fuentes auténticas*

1. — S. Dámaso (369-384)

Collectio Hisp. col. 3, C. 3.

46. De este insigne Pontífice español, contra lo que suele decirse que las primeras Decretales auténticas son las de S. Siricio, contiene la Hispana dos dirigidas a Paulino de Antioquía. De la segunda tomó Graciano el c. 43, C. 7, q. 1 = c. 3.

2. — S. Siricio (385)

Collectio Hisp. col. 3.

47. Respondiendo a varias cuestiones disciplinares, propuestas por Himerio, Obispo de Tarragona, a San Dámaso, ya difunto cuando la epístola llegó a Roma, dirigió al consultante esta célebre Decretal, de sumo precio para conocer, por los abusos que se cometían en España, muchos capítulos de la disciplina eclesiástica del siglo IV. De ello fueron transcritos en el Decreto doce cánones.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 56, D. 50 = c. 15	7 — C. 5, D. 84 = c. 1
2 — C. 66, D. 50 = c. 14	8 — C. 29, C. 16, q. 1 = c. 13
3 — C. 3, D. 77 = c. 9	9 — C. 11, C. 27, q. 1 = c. 6
4 — C. 31, D. 81 = c. 12	10 — C. 50, C. 27, q. 2 = c. 4
5 — C. 3, D. 82 = c. 7	11 — C. 12, C. 33, q. 2 = c. 5
6 — C. 4, D. 82 = c. 7	12 — C. 11, D. 4 de cons. = c. 2

Acerca de estos cánones se debe notar que el 11, C. 27, q. 1 se encuentra en la obra de Graciano inscrito a nombre del Conc. de Tribur (895) C. 23, 26.

3. — S. Hilario (465)

Collectio Hisp. col. 123.

48. De una Decretal respondiendo a Ascanio de Tarragona sobre ciertos puntos de disciplina, escogió Graciano dos cánones: el C. 13, C. 1, q. 7 = Praef. fin. y el C. 30, C. 7, q. 1 = c. 3.

4. — S. Hormisdas (517)

Collectio Hisp. col. 146-147.

49. Juan, Obispo de Tarragona, propuso al R. Pontífice algunas cuestiones disciplinares, y le pidió reglas generales, a las cuales debía ajustarse el proceder de la Iglesia en España. A lo que correspondió amablemente San Hormisdas con tres Decretales, nombrándolo legado suyo, enviándole al parecer una Colección canónica y corrigiendo algún que otro abuso.

Estas epístolas dieron al Decreto cuatro autoridades: una, la primera; otra, la segunda y otra, la tercera.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 2, D. 61 = c. 1	3 — C. 9. C. 25, q. 1 = 3.ª epist.
2 — C. 3, D. 61 = c. 1	4 — C. 6, C. 25, q. 2 = 1.ª epist.

5. — Vigilio (358) *Ad Profuturum*

Collectio Hisp. col. 155.

50. La Decretal dirigida por Vigilio a Profuturo, Obispo de Braga, aparece en algunos Códices destinada a Eutherium, Eutherio [23]; pero es inconcuso que fué enviada a Profuturo.

23. Mansi, vol. 9, col. 29, que se funda en el testimonio de Baluzi; Berar, tomo 1, pág. 443, Conc. de Braga, 1, Collect. Hisp. col. 602.

Existen en el Decreto dos cánones bajo el título de Vigilio a Eutherio, o Eleuterio: el C. 12, C. 2, q. 6 — c. 7 y el C. 24, D. 1 de cons. — c. 4.

El segundo está conforme con la fuente citada; el primero no se halla en los códices de la Hispana, ni en muchos otros; y es idéntico al c. 6 de la Decretal cual está en la *Pseudo-Isidoriana*; por lo que se supone que es una falsificación.

El Cardenal Sanz-Aguirre [24], dice que estaba en muchos códices hispanos vistos y reconocidos por García de Loaysa, y este lugar ha hecho que Mansi, Berardi y otros no se atrevan a rechazar la genuinidad de dicho canon.

De hecho consta que la Decretal de Vigilio no se lee en su integridad en las colecciones [25]. Es también verdad que el canon responde al sentido de la Decretal, no a la Letra [26]. A mí me hace mucha fuerza la falta del canon en los Códices hispanos vistos por Burriel y González.

.8. — S. Gregorio Magno (590-604)

Collectio Hisp. col. 156 ss.

51. De las cuatrocientas o más autoridades tomadas de este gran Pontífice, sólo siete llevan la inserción en relación con España.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 1, C. 1, q. 3	5 — C. 80, D. 4 de cons.
2 — C. 2, C. 2, q. 1	6 — C. 48, C. 7, q. 1 = c. 2
3 — C. 38, C. 11, q. 1	7 — C. 11, C. 14, q. 5 = c. 2
4 — C. 3, C. 16, q. 6	

El primero, aunque muy en consonancia con el sentir de S. Gregorio, es sin embargo de origen incierto; los tres siguientes fueron recogidos de las instrucciones pontificias a Juan Defensor, legado suyo en España; y los tres restantes de las Decretales dirigidas a S. Leandro, su íntimo amigo; el primero de estos tomado de la enviada a Recaredo recién convertido.

52. Sin violencia ninguna pudiéramos referir como a estas fuentes hispanas de segundo orden los treinta y dos cánones llevados al Decreto de los libros morales o comentarios sobre Job, pues, como el mismo santo

24. Tom. 2, pág. 278.
25. Mansi, col. 33; Flórez, tom. 15, pág. 108, n. 24, y 423, donde se lee la carta de S. Martín de Braga a Bonifacio, obispo.
26. Berardi, tom. 3, pág. 443. Véase todo el tenor de la Epist. Collect. Hisp. col. 155 ss.

Pontífice afirma, más de una vez, fueron compuestos a instancias del amigo entrañable español; para él principalmente y a él en primer término, se las envió [27]. Sin embargo desistimos de ello, para que no se nos pueda tachar de demasiado ambiciosos, y por ser ya la materia demasiado extensa.

8. — S. Deusdedit

53. Muéstrase en el Decreto una Epístola de este Papa, dirigida a Gordiano, Obispo de Sevilla, de la que se supone trasladado el C. 1, C. 30, q. 1, que, a pesar de ser evidentemente apócrifo, hizo mucha fortuna en los colectores y en Pedro Lombardo.

9. — Alejandro II

54. C. 11, C. 23, q. 8.

En el Decreto este canon se inscribe: «*Omnibus episcopis Hispaniae*», pero al margen del mismo Decreto se advierte que fué dirigido a los Obispos de las Galias; y los autores opinan que el contenido conviene mejor a éstos que a los primeros; pero, si bien se considera, se adapta perfectamente a los españoles en aquellas circunstancias de nuestra reconquista.

10. — Urbano II

55. De una Decretal mandada por este Papa al Obispo de León, Pedro, por los años de 1088, pasó a la Obra gracianea el C. 14, D. 56 [28].

B) *Fuentes apócrifas*

56. Hasta aquí llegan las fuentes pontificias verdaderas, sin que quiera esto decir que todos los cánones de ellas ostenten la inscripción auténtica, pues en general se ha sacado de documentos papales; pero, además de ésta, hay otras muchas falsas, amañadas por los amañadores de la *Pseudo-Isidoriana*, y de los cuales no podían faltar algunas, aunque raras, enderezadas a los españoles: v. gr., Lucio, Sixto II y Melquiades.

27. Véase al Prefacio, Migne, Pl. 75, 512, 515; Migne, Pl. 77, 498, Collect. Hisp. col. 157-162; S. Isido., lib. 1, *de scriptoribus* ecc. c. 27.
28. Berardi, tom. 3, pág. 392.

a.

LUCIUS, *Episcopus Galliae et Hispaniae*

	Can. conc.	*Can. conc.*
57.	1 — C. 14, C. 6, q. 1	3 — C. 5, C. 17, q. 4
	2 — C. 24, C. 9, q. 1, c. 24	4 — C. 60, D. 1, de cons.

Los cuales parecen haber sido traídos: el primero, de Sixto Pitagórico; el segundo, en consonancia con otro del *Pseudo-Isidoro*; el tercero, de la Epístola de Agatón a Constantino Pogonato, y el cuarto, del *Pseudo-Isidoro*.

b.

S. SIXTO II *ad Episcopos Hispaniae*

58. C. 19, C. 2, q. 7 y el C. 19, C. 9, q. 3. Ambos del cuño legítimo del *Pseudo-Isidoro*.

c.

S. MELCHIADES, *Episcopis Hispaniae*

	Can. conc.	*Can. conc.*
59.	1 — C. 13, C. 2, q. 1	3 — C. 14, D. 3, de cons.
	2 — C. 2, D. 5, de cons.	4 — C. 3, D. 5, de cons.

Acuñados igualmente en la oficina Pseudo-Isidoriana, el primero y el cuarto, sacado el segundo del *Liber Pontificalis*; y tomado el tercero de Eusebio (Eucherio).

60. Con esto, hora es ya de poner fin al examen de las Fuentes Pontificias y de dar comienzo al de las patrísticas.

III

FUENTES PATRISTICAS

61. Son, por cierto, muy escasas, pero muy apreciables por su excelente calidad.

S. Martín de Braga

62. Oriundo de Panonia, y arribado a nuestra Península providencialmente, fué respecto a la conversión de los Suevos, lo que San Leandro con los visigodos; y por su erudición sagrada y canónica digno precursor del gran Doctor Isidoro de Sevilla.

63. Aprovechando sus conocimientos de la lengua griega, verificó una versión nueva de los cánones orientales, acomodándolos a su intento, y con ellos y otros españoles, y algunos también de su propio cuño, compuso una verdadera colección, ya de algún modo sistemática, para uso del clero y pueblo de su vasta provincia eclesiástica. La cual versión, por encontrarse entre las de los concilios españoles, bien pudiera reputarse como sinodal. Sin embargo, atendiendo a su carácter personalísimo, he creído más oportuno aducirla como obra de un S. Padre.

64. Su contribución con que contribuyó al Decreto, se eleva a cincuenta y un cánones, pues, aunque ostentan el título, con que se designan en la elucubración gracianea, cincuenta y dos, hay que descontar el 8 de la C. 27, q. 1, que es una *Palea* tomada del Conc. de Tribur (895).

Siendo de notar que casi todos llevan la inscripción ex Conc. Martini Papae, o ex Martino Papa, que no se debe confundir con Martín 1.º [29].

65. *Collectio Hisp.* col. 603 ss.; Migne, Pl. 84, 575 ss.

Cánones Martini (*C. Mart.*)	*Cánones Martini* (*C. Mart.*)
1 — C. 15, D. 18 = c. 18	14 — C. 7, D. 54 = c. 46
2 — C. 32, D. 23 = c. 66	15 — C. 9, D. 55 = c. 21
3 — C. 7, D. 24 = c. 24	16 — C. 8, D. 63 = c. 1
4 — C. 7, D. 27 = c. 39	17 — C. 7, D. 64 = c. 2
5 — C. 12, D. 28 = c. 29	18 — C. 2, D. 65 = c. 3
6 — C. 17, D. 30 = c. 57	19 — C. 1, D. 78 = c. 20
7 — C. 12, D. 34 = c. 28	20 — C. 8, D. 92 = c. 9
8 — C. 17, D. 34 = c. 44	21 — S. 3, D. 92 = c. 45
9 — C. 18, D. 34 = c. 43	22 — C. 4, D. 92 = c. 10-21
10 — C. 12, D. 44 = c. 61-65	23 — C. 9, D. 92 = c. 63
11 — C. 8, D. 50 = c. 26	24 — C. 11, D. 95 = c. 52
12 — C. 22, D. 50 = c. 17	25 — C. 67, C. 1. q. 1 = c. 70
13 — C. 44, D. 50 = c. 78	26 — C. 22, C. 1, q. 7 = c. 36

29. Berardi, tom. 1, pág. 333 ss.; Ferreira-Augusto, *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga*, tom. 1, Edição da Mitra Bracarense, 1928, pág. 56 ss.; La Fuente, *Historia ecclesiástica de España*, tom. 2, pág. 120-125; Sanz-Aguirre, tom. 2, pág. 325; Migne, Pl. 84, 575 ss.

Cánones Martini (*C. Mart.*)	*Cánones Martini* (*C. Mart.*)
27 — C. 2, C. 6, q. 4 = c. 14	40 — C. 13, C. 26, q. 7 = c. 73
28 — C. 4, C. 8, q. 1 = c. 8	41 — C. 16, C. 26, q. 7 = c. 71-76
29 — C. 1, C. 9, q. 3 = c. 4	42 — C. 8, C. 27, q. 1 = c. Palea
30 — C. 7, C. 10, q. 2 = c. 16	43 — C. 26, C. 27, q. 1 = c. 30
31 — C. 8, C. 10, q. 2 = c. 14	44 — C. 9, C. 32, q. 7 = c. 80
32 — C. 7, C. 11, q. 3 = c. 37	45 — C. 9, C. 33, q. 4 = c. 48
33 — C. 20, C. 12, q. 1 = c. 15	46 — C. 29, D. 1 de cons. = c. 68
34 — C. 4, C. 14, q. 4 = c. 62	47 — C. 4, D. 2 de cons. = c. 55
35 — C. 4, C. 15, q. 8 = c. 25	48 — C. 18, D. 2 de cons. = c. 83
36 — C. 38, C. 17, q. 4 = c. 47	49 — C. 7, D. 3 de cons. = c. 50
37 — C. 5, C. 21, q. 5 = c. 35	50 — C. 59, D. 4 de cons. = c. 49
38 — C. 3, C. 26, q. 5 = c. 72	51 — C.116, D. 4 de cons. = c. 54
39 — C. 6, C. 26, q. 6 = c. 82	52 — C.124, D. 4 de cons. = c. 53

San Isidoro

66. La selva de materias contenidas en las obras del gran Doctor de la Iglesia de las Españas proporcionó al Maestro boloñés abundante cosecha para enriquecer su Decreto y, en no pequeña parte, de excelente calidad, aunque no fuera recogida de los campos mismos del Obispo de Sevilla, sino de otros adonde ya había sido antes trasportada, como es costumbre en el gran collector del siglo XII.

67. Se aproximan a ciento los cánones con la impronta isidoriana, citados en la *Concordia discordantium canonum*, en su mayoría genuinos; a excepción de unos pocos muy contados, y aún éstos casi todos conformes con las doctrinas del gran Doctor, de las cuales parecen extractos [30].

La multiplicidad de las obras de donde fueron trasladados los cánones nos obligan a mudar un tanto el orden hasta ahora seguido en las fuentes anteriores.

68. *Ex differentia testamentorum*, lib. 1 *Sententiarum* [31] C. 5, D. 34,
Ex commentariis Exodi, cap. 29 (20)

1 — C. 15, C. 32, q. 5

Ex libro de Ecclesiasticis officiis

1 — C. 3, D. 23
lib. 2, cap. 2 ..... 2 — C. 20, D. 63 (incierto)
lib. 1, cap. 4 ..... 3 — C. 10, D. 76

30. Berardi, Pars. 3.ª, tom. 4, pág. 433 ss. A quien copia Arévalo, *S. Isidori, Hispalensis, Episcopi. Opera Omnia*. Romae 1797, tom. 1. *Isidoriana*, C. 32. página 204 ss.
31. Arévalo, *o. c.*, pág. 523.

lib. 2, cap. 16 ..... 4 — C. 7, C. 30, q. 5
lib. 2, cap. 19 ..... 5 — C. 18, C. 32, q. 2
lib. 2, cap. 25 ..... 6 — C. 19, D. 4 de cons.
7 — C. 74, D. 4 de cons.

De epistola ad Ludifredum. [32]

1 — C. 1, D. 25

Ex epistola ad Massonam episcopum [33],

1 — C. 28, D. 50
2 — C. 11, C. 33, q. 2 = c. 28, D. 50

Ex regula monachorum,

cap. 19 ..... 1 - C. 22, D. 54
cap. 16 ..... 2 — C. 5, D. 90
cap. 17, n. 3 ..... 3 — C. 7, C. 5, q. 6
cap. 18 ..... 4 — C. 18, C. 11, q. 3

Pero este último canon no se halla en San Isidoro a la letra.

Esmaragdo y Burcardo, de quienes tomó Graciano el canon del Decreto, citan éste como de San Isidoro. Véase FRIEDBERG en la nota correspondiente.

69. *Ex libro Sententiarum.* De él se leen en el Decreto diez y nueve cánones, siendo de notar que FRIEDBERG (XXXVII) añade a estos el nueve de la D. 2; lo que es un error manifiesto.

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 3. D. 6 = c. 6. lb. 3	7 — C. 77, C. 11, q. 3 = c. 55, n. 6, lb. 3
2 — C. 15, D. 37 = c. 13, lb. 3	8 — C. 78, C. 11, q. 3 = c. 54, n. 7, lb. 3
3 — C. 10, D. 45 = c. 52, lb. 3	9 — C. 80, C. 11, q. 3 = c. 55, lb. 3
4 — C. 9, D. 81 = c. 10, lb. 2	10 — C. 13, C. 22, q. 1 = c. 31, lb. 2
5 — C. 66, C. 11, q. 3 = c. 54, lb. 3	11 — C. 13, C. 22, q. 4 = c. 31, lb. 2
6 — C. 72, C. 11, q. 3 = c. 54, lb. 3	12 — C. 9, C. 22, q. 5 = c. 31, lb. 2

32. BERARDI, la pone como *dubiae fidei*; pero, parece genuina, ARÉVALO, pág. 628 ss.

33. ARÉVALO, pág. 630 ss.; ALDAMA, *Cronología de las obras Isidorianas, Miscelánea isidoriana, Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el 13.º centenário de su muerte*, 636, 4, de abr. 1936, Roma 1936, pág. 58, nota 8.ª; SEJOURNÉ, *Le dernier Père de l'Eglise*, pág. 166, donde dice que la epístola a Ludifredo es ciertamente de la época visigótica.

	Can. conc.		*Can. conc.*
13 — C.	20, C. 23, q. 5 = c. 53, lb. 3	17 — C.	11, C. 33, D. 3 de Poen. = c. 16, lb. 2
14 — C.	15, C. 32, q. 7 = c. 39, lb. 2	18 — C.	24, D. 2 de cons. = c. 24, lb. 1
15 — C.	11, C. 33, q. 2 = c. 22, lb. 1	19 — C.	115, D. 4 de cons. = c. 22 n. 5, lb. 1
16 — C.	9, C. 33, D. 3 de Poen. = c. 13, lb. 2		

70. *Del libro de las Etimologías.*

Es el de mayor contribución al Decreto; cuarenta cánones, pues, aunque Friedberg enumera cuarenta y uno (XXXVII) incluyendo el 8 de la D. 1, es evidente una errata.

	Can. conc.		*Can. conc.*
1 — C.	4, D. 1 = c. 10, lb. 2	22 — C.	6, C. 2 = c. 15, lb. 5
2 — C.	5, D. 1 = c. 10, lb. 2	23 — C.	7, D. 2 = c. 16, lb. 5
3 — C.	1, D. 7 = c. 1, lb. 5	24 — C.	8, D. 2 = c. 17, lb. 5
4 — C.	2, D. 7 = c. 1, lb. 5	25 — C.	3, D. 3 = c. 18, lb. 5
5 — C.	1, D. 1 = c. 2, lb. 5	26 — C.	4, D. 3 = c. 19, lb. 5
6 — C.	2, D. 1 = c. 3, lb. 5	27 — C.	1, D. 4 = c. 20, lb. 5
7 — C.	3, D. 1 = c. 3, lb. 5	28 — C.	2, D. 4 = c. 21, lb. 5
8 — C.	4, D. 1 = c. 3, lb. 5	29 — C.	1, D. 3 = c. 16, lb. 6
9 — C.	5, D. 1 = c. 3, lb. 5	30 — C.	2, D. 3 = c. 16, lb. 6
10 — C.	6, D. 1 = c. 4, lb. 5	31 — C.	1, D. 15 = c. 16, lb. 6
11 — C.	7, D. 1 = c. 4, lb. 5	32 — C.	1, D. 2 = c. 12, lb. 7
12 — C.	8 D. 1 = c. 5, lb. 5	33 — C.	48, C. 27, q. 8 = c. 24 lb. 5
13 — C.	9, D. 1 = c. 7, lb. 5	34 — C.	1, C. 36, q. 1 = c. 26, n. 15, lb. 5
14 — C.	10, D. 1 = c. 7, lb. 5	35 — C.	39, C. 24, q. 3 = c. 5, lb. 8
15 — C.	11, D. 1 = c. 8, lb. 5	36 — C.	1, C. 26, q. 1 = c. 9, n. 28, lb. 8
16 — C.	12, D. 1 = c. 9, lb. 5	37 — C.	15, C. 32, q. 4 = c. 5, lb. 9
17 — C.	1, D. 2 = c. 10, lb. 5	38 — C.	1, C. 35, q. 4 = c. 6, n. 29, lb. 9
18 — C.	2, D. 2 = c. 11, lb. 5	39 — C.	6, C. 27, q. 2 = c. 7, lb. 9
19 — C.	3, D. 2 = c. 12, lb. 5	40 — C.	5, C. 35, q. 5 = c. 7, n. 17-18, lb. 9
20 — C.	4, D. 2 = c. 13, lb. 5	41 — C.	1, C. 23, q. 2 = c. 1, n. 2, lb. 18
21 — C.	5, D. 2 = c. 14, lb. 5		

71. *Del libro de los Sinónimos.*

	Can. conc.		*Can. conc.*
1 — C.	1, D. 11 = c. 16, lb. 2	4 — C.	8, D. 32, q. 5 = c. 7, lb. 2
2 — C.	16, C. 22, q. 2 = c. 53, lb. 2	5 — C.	12, De Poen. D. 3, c. 77, lib. 1
3 — C.	5, C. 22, q. 4 = c. 58, lb. 2		

72. Los cánones que preceden son todos genuinos, pero, además de ellos, hay otros que no lo son: unos que concuerdan con la doctrina de San Isidoro, no con la letra; otros, que provienen de fuentes ajenas muy diversas. Tales son, por ejemplo, los que siguen [34]:

Can. conc.	*Can. conc.*
1 — C. 1, D. 16	9 — C. 4, C. 20, q. 1
2 — C. 4, D. 16	10 — C. 19, C. 22, q. 4
3 — C. 8, D. 40	11 — C. 18, C. 33, q. 2
4 — C. 59, C. 1, q. 1	12 — C. 14, C. 35, q. 2
5 — C. 60, C. 1, q. 1	13 — C. 1, C. 39, q. 5
6 — C. 84, C. 1, q. 1	14 — C. 6, C. 35, q. 5
7 — C. 100, C. 11, q. 3	15 — C. 23, D. 4 de cons.
8 — C. 101, C. 11, q. 3	

S. Fructuoso

73. De este Padre del monacato español, muerto en 675, nada más se mencionan en el Decreto el C. 33, D. 5 de cons., igual al cap. 5 de su *Regla* [35].

IV

FUENTES PENITENCIALES

74. De los tres o cuatro penitenciales genuinamente españoles, el *Vigilano* o *Albeldense, Silense, Cordubense, Arundel,* conocidos hasta ahora, no se registra ningún canon, al menos a la letra, en el monumento gracianeo [36].

Sólo figura el canon 41, C. 24, q. 1 tomado del *Pseudo-Jerónimo* [37], que por guardar gran paralelismo con los españoles ha engendrado algún viso de probabilidad de ser peninsular, o por lo menos de haber influído en la composición de los peninsulares [38].

Otro, el 86, C. 33, q. 3, D. 1, lleva la inscripción *Jeronimus,* pero no se encuentra en el *Penitencial pseudo-jeronimiano,* reproducido por Migne [39], y sí en el Prefacio del *Penitencial de la Colección de Achery* [40].

34. Berardi, nota anterior.
35. Berardi, *l. c.*, págs. 464-465; Migne, Pl. 87, 1102, 5.
36. Véanse estos penitenciales en González Rivas, *La penitencia en la primitiva Iglesia española,* Salamanca 1949, Apéndices, pág. 173 ss.
37. Migne, Pl. 30, 444.
38. González Rivas, *o. c.*, Apénd. 30, pág. 197 ss.
39. *O. c.*
40. Friedberg, col. 1183, nota 947; Petrus Lombardus, 4, Dist. 20, cp. 3 in fine; Alcuinus, *Opera supposita,* Migne, Pl. 101, 1199; *Petri Lombardi,* lb. IV, Sent. 2.ª edic. ad Claras Aquas 1916, pág. 877, etc.

V

FUENTES LEGALES

Lex romana wisigothorum

75. Este célebre Código, para el régimen de los romano-hispano-galos fué compuesto por una comisión de juristas por orden de Alarico 2.º, y aprobado en una asamblea de obispos y provinciales en Aire-sur L'Adur en 506. Es conocido vulgarmente por el *Breviario* de *Aniano*, que refrendó las copias del ejemplar auténtico enviadas a los funcionarios reales.

A pesar de no haber estado en vigor sino como unos ciento cincuenta años, su influjo en las leyes civiles y eclesiásticas posteriores aún no ha sido bastantemente ponderado.

A las leyes acompaña generalmente una interpretación, que a veces las modifica, y ésta es casi siempre la que fué trascrita al Decreto [41].

76. Friedberg, en el índice de las fuentes, pág. XL, cita doce lugares de donde los colectores sacaron los cánones, que pasaron al Decreto; pero yo, en una ligera ojeada a las notas de la misma edición Crítica de Friedberg, he llegado a comprobar hasta veintiocho anotados por dicho autor.

77.

1 — C. 2, C. 2, q. 1.—C. Theod. lb. 9, tit. 30, c. 1. Palimpsesto legion. co. 16.
2 — C. 1, C. 2, q. 2.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 2. Falta en el Palimps.
3 — C. 3, C. 2, q. 3.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 4, interp. Falta en el Palimps.
4 — C. 4, C. 2, q. 3.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 6, interp. Falta en el Palimps.
5 — C. 8, C. 2, q. 3.—C. Theod. lb. 9, tit. 27, c. 1, interp. Palimps. co. 157.
6 — C. 1, C. 2, q. 6.—C. Theod. lb. 11, tit. 8, c. 2, interp. Falta en el Palimps.
7 — C. 2, C. 2, q. 6.—Lex roman. wisigot. lb. 1, tit. 8, c. 1. Ad C. Theod. lb. 11, tit. 3, c. 2.
8 — C. 20, C. 2, q. 6.—C. Theod. lb. 11, tit. 8, c. 3.
9 — C. 22, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, V. 36, interp. §. 1.
10 — C. 24, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, V. 36, l. 2, interpr.
11 — C. 25, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, V. 37, 2, interp.
12 — C. 26, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, V. 38, (36) interp.
13 — C. 27, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, rec. V. 39.
14 — C. 40, C. 2, q. 6.—Sent. Pauli, rec. V. 37, 1, interp.
15 — C. 53, C. 2, q. 7.—C. Theod. lb. 9, tit. 3, c. 2. Falta en el Palimps.
16 — C. 3, C. 2, q. 8.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 11. Palimps. col. 121.

41. Torres, *Lecciones de Historia del Derecho español*, 2.ª edic. tom. 2.º, Salamanca 1936, pág. 111 ss.

17 — C. 4, C. 2, q. 8.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 5. Falta en el Palimps.
18 — C. 5, C. 2, q. 8.—Sent. Pauli, rec. V. 5, 9.
19 — C. 4, C. 3, q. 5.—Sent. Pauli, V. 15, §. 1.
20 — C. 12, C. 3, q. 5.—Sent. Pauli, rec. V. 15, §. 1
21 — C. 1, C. 3. q. 6.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 5.
22 — C. 17, C. 3, q. 6.—Nov. Martiani, tit. 1, interp. Palimps. col. 305.
23 — C. 18, C. 3, q. 6.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 5.
24 — C. 1, C. 3, q. 8.—C. Theod. lb. 4, tit. 15, c. 1. Falta en el Palimps.
25 — C. 3, C. 3, q. 9.—C. Theod. lb. 9, tit. 1, c. 15.
26 — C. 25, C. 32, q. 7.—Sent. Pauli, rec. II. 20, §. 4. Palimps. col. 395.
27 — C. 26, C. 32, q. 7.—Sent. Pauli, II. 20, §. 4. Palimps. col. 395
28 — C. 6, C. 35, q. 5.—Sent. Pauli, rec. IV. II (iuncta interp. §. 4... 4. «matrimonio»):

¿Haec species nec aliis gradibus, quam scripta est, nec aliis declarari vocabulis potest [42]. Pleraque autem, habentur apud Isidor. lb Etymolog. 9, c. 5.

Y aquí ponemos punto final a este trabajo dejando la Colección cesaraugustana para quien disponga de más tiempo y medios.

RESUMEN TOTAL

Fuentes conciliares

78. *Concilios*	*Cánones inscritos*	*Genuinos*
Elvira	14	11
Zaragoza	1	1
1.º de Toledo	8	8
3.º » »	10	12
4.º » »	41	40
5.º » »	5	5
6.º » »	2	2
7.º » »	2	2
8.º » »	7	7
10.º » »	4	4
12.º » »	5	5
13.º » »	1	1
16.º » »	2	2
2.º » »	2	2
9.º » »	9	9
11.º » »	8	7

42. Friedberg, col. 1276, Paul, 8 Sent.

Concilios	*Cánones inscritos*	*Genuinos*
Supuestos toledanos	8	
Concilio de Tarragona	10	9
Gerona	5	5
Lérida	14	10
1.° de Braga	3	3
2.° » »	10	10
2.° » Sevilla	10	10
Mérida	1	1
3.° de Braga	4	4

Fuentes pontificias

79. *Papas*	*Cánones inscritos*	*Genuinos*
S. Dámaso	1	1
Siricio	12	12
Hilario	2	2
Hormisdas	4	4
Vigilio	2	1
S. Gregorio Magno	7	7
S. Deusdedit	1	1
Alejandro II	1	1
Urbano II	1	1
Lucio	4	
S. Sixto II	2	
S. Melquiades	4	

Fuentes patrísticas

80.		
S. Martín de Braga	52	5.
S. Isidoro	117	102
S. Fructuoso	1	1

Fuentes penitenciales

81. Penitencial pseudo-jeronimiano	2	1?

Fuentes legales

82. Lex romana wisigothorum	28	28

83. TOTAL.

Fuentes conciliares	184	.....	168
Pontificias	41	.....	31
Patrísticas	180	.....	154
Penitenciales	2	.....	1?
Legales	28	.....	28
84. Y con los 429 de la Colecc. zaragozana que trae FRIEDBERG, pág. LXXI-LXXII	435	.....	382
	429	.....	429
	864	o respectivamente	811

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.20
1953

40938

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.20
1953

40938

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8580

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.